

موسى بن ميمون

اهداء الكتاب

إلى حضرة صاحب السعادة

إلى حضرة صاحب السعادة

يوسف قطاوى باشا

رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر

ووزير المالية السابق

خدمة إخلاص وولاء وإجلال

المؤلف



مقدمة

لفهضة العالم المجلل السبح مصطفى عفر الرافى

أستاذ الفلسفة الإسلامفة باءامه مصر

للرهود سُعظم الفضل فى تعريف المسففىن بالفلسفة الإسلامفة فى القرون الوسطى .

وفى ذلك بقول ءفوم ءفوففل ءفان الموفى سنة ١٨١٩ فى كءابه « المءءصر فى ءارفء الفلسفة » :

(أهم من ءمل مءاهب العرب الفلسفة إلى المسففىن هم الرهود ءقلوها من بلاد الأءءلس ءفء ءانء المهم منصرفه بقوة إلى مءارسه العاوم . على أن الرهود أنفسهم ساهموا بقسط ظاهر فى عالم العلم ونشأ ففهم رفر واءء من ءوى العقول الفلسفة ؛ منهم الءبر موسى بن مفمون الذى وُلء بقرطبة عام ١١٣٩^(١) وءءرف بءروس ابن طففل وابن رشء ، وءرس بنفسه كءب أرسطو ومن أجل ذلك ءان ظنفنا لءى المءعصبفن من أهل مائءه وقء ءعقبوه بءقءهم ءفى أءركه الموء سنة ١٢٠٥ ب . م .

وفى كءابه المسمى « ءلالة الءافرفن » :

نفءاء العقل المسءء البصفر ، ءعرف ذلك فى شرحه لعقائء الءفن الرهوى ، وففا فءضمفه كءابه من أمءال ءكمفة مءفنة .

(١) المشهور أن ابن مفمون وءءه سنة ١١٣٥ وفى كءاب « ءارء العرب » ءالف هفار مافوافى قول ءفان . (راءع . Histoire des Arabes par Clement Huart. Tome. II. Paris. 1913. p. 377.)

وعنى الرعم من ممسكه بالارسطاطاليسية العربية فهو يضع جملة من دعاوى هذه الفلسفة موضع الرد بما يثير حولها من شكوك ، ومن أمثلة ذلك مسألة العقول الفلكية ، ومسألة العقل الفعّال المتصرف في العالم .

وعلى الجملة فقد كان اليهود في القرنين الثاني عشر والثالث عشر سفراء بين عرب الأندلس وبين الغربيين بما ترجموا من كتب كثيرة عربية إلى لغتهم العبرية التي كان الغربيون أعرف بها . وتقلت نفس هذه الكتب إلى اللغة اللاتينية في تراجم أكثرها مشوّه جدًّا^(١) .

وفي هذا القول بيان للصلة الوثيقة بين فلسفة اليهود في القرون الوسطى . وبين الفلاسفة الإسلامية . وظاهر أن درس هذه الحركة الفلسفية اليهودية ورجالها لازم للإحاطة بتاريخ الفلسفة الإسلامية .

وأبو عمران موسى بن ميمون على الخصوص أجدر بالعناية لأنه أعظم فلاسفة اليهود في تلك العصور شأنًا — كما يقول قوّيّيه في كتابه « تاريخ الفلسفة »^(٢) ، ولأنه تخرّج بدروس الحكّيمين الأندلسيين الكبيرين ابن طفيل وابن رشد . ثم هو قد عرض في بعض كتبه لنقد مذاهب للفلاسفة الإسلاميين .

بل إنني ممن يجعلون ابن ميمون وإخوانه من فلاسفة الإسلام . وقد قات في كلمة ألقيتها في حفلة ابن ميمون بدار الأوبرا في أول أبريل سنة ١٩٣٥ مانصه : « أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام ؛ فإن المشتغلين

Tennemann : Manuel de l'Histoire de la Philosophie. Traduit (١) de l'Allemand : par V. Cousin. 2^{me} Edition. Tome I. 1839. p. 364—365. Histoire de la Philosophie par Alfred Fouillée. Paris. 1926. (٢) p. 206.

في ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظري . . . ليس وغير مسلمين
يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام .

وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بمعنى أنها نبتت في بلاد الإسلام وفي مثل
دولته ، وتميّزت ببعض الخصائص من غير نظرية دين أصحابها ولا جازمهم
ولا لغتهم ويقول الشهرستاني في كتاب « النال والفحل » :

(المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندي وحنين
ابن إسحاق . . . الخ)

وإذا كان حنين بن إسحاق المسيحي من فلاسفة الإسلام فإنه لا وجه
للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الإسرائيلي .

وابن ميمون من فلاسفة العرب على رأى من يسمى الفلسفة الإسلامية
فلسفة عربية نسبة إلى العرب بمعنى اصطلاحى يشمل جميع الأمم والشعوب
الساكنين في الممالك الإسلامية المستخدمين للغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية
لتشاركهم في لغة كتب العلم ، وهذا هو الرأى الذى اختاره الأستاذ « كارلو ناللينو »
في محاضراته في علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى (١) .

فابن ميمون من فلاسفة العرب وهو من فلاسفة الإسلام .

ومن عجب أن ابن ميمون ، وهذا شأنه ، لم تنشر كتبه بالعربية ولا درست
حياته ، ولا مذاهبه ، ولا نزال نلتمس أخباره وآثاره في لغة غير لغتنا .

ويسرنا أن ينهض الدكتور إسرائيل ولفنسون لتدارك هذا النقص فيؤلف
بالعربية كتاباً جامعاً في حياة موسى بن ميمون وآثاره .

(١) محاضرات في علم الفلك وتاريخه عند العرب في القرون الوسطى ج ١

وكتاب الأستاذ « ولفنسون » يتضمن ابرابا اربعة :
أولها — فى حياة مرسى بن ميمون ، وهو باب محيط بما يتعلق بمولد الفيلسوف
ونشأته ، وأسرتة ، وسيرته ، ووفاته .

وثانيها — فى مؤلفات موسى بن ميمون الدينية ، وقد استطرد المؤلف فذكر
فى هذا الباب : رسالة ليست دينية وضعها موسى بن ميمون لعلماء اليهود ذوى
الإمام بالأدب العربى الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامى ، وهى
من بواكير ما كتب ابن ميمون .

أما الباب الثالث — فى فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه « دلالة الحائرين »
وهو أكبر الأبواب يقع فى نحو ٧٤ صفحة من ١٦٠ صفحة هى مجموع صفحات
الكتاب ، وقد عنى الأستاذ « ولفنسون » فى هذا الباب بتلخيص ما تضمنه
كتاب « دلالة الحائرين » من المباحث المختلفة ممهداً لذلك بمحاولة لبيان المراجع
اليهودية ، واليونانية ، والإسلامية ؛ التى اعتمد عليها المؤلف فى أثناء
تدوينه لكتابه .

والباب الرابع ، وهو الأخير — خاص بمؤلفات موسى بن ميمون الطبية .
فكتاب الأستاذ « ولفنسون » يتناول الناحية الدينية ، والناحية الفلسفية ،
والناحية الطبية ، وتلك هى الجهات التى تميز فيها الرئيس موسى بن ميمون ،
وأحسب أن للحبر اليهودى الفيلسوف ناحية أخرى لم يكن فيها أقل تميزاً ، وهى
الناحية السياسية .

ولعل الأستاذ « ولفنسون » تجنب عن عمد كل ما يمس السياسة .
فى بعض كلام المؤرخين ما يشعر بأن صلة ابن ميمون بصلاح الدين الأيووبى
ووزيره القاضى الفاضل لم تكن مجرد تقدير لقيمة ابن ميمون فى الطب والفلسفة

بل كان اساطان الأيوبي ووزيره يعرّفان أبا عبد الله بن ميمون في «هاتره وحنقه»
في شؤون السياسة .

وتراجم ابن ميمون تشير إلى أن الاتصال في جملة رئيساً سكرتيراً ميمونياً
رغم ما كان يحيط به من عداوات وأحقاد . إنما يرجع إلى صلاح الدين وسريته .
وتشير إلى أن صلاح الدين كان ينتفع بما لابن ميمون من لطف إندبير ، ومن
المسكاة والقبول عند يهود اليمن في تهدئة الثورات التي كانت تنبرو بها تلك الملاد .
وبعد : فكتاب الأستاذ « ولفنسون » ثمرة جهد كبير في الاطلاع على
مراجع مختلفة في لغات شتى ، ويكاد يشعر القارئ بأن المؤلف لم يفته مرجع من
مراجع بحثه ؛ لا سيما المؤلفات اليهودية .

والأستاذ « ولفنسون » بذكائه ونشاطه واستكمله لأدوات الدرس العلمي
أهل لأن يستوفي البحث في فلسفة القرون الوسطى اليهودية فيكمل بذلك ما ينقص
الآداب العربية في هذا الباب ، وهو جدير بالتشجيع والثناء على ما يقدمه لقراء
العربية اليوم وما يرجى أن يقدمه غداً .

مصطفى عبد الرازق

تصدير

كنت معتزماً منذ أن وجهت عنايتي للكتابة في تاريخ اليهود في العصور الإسلامية أن أفرد موسى بن ميمون بمؤلف خاص أبحث فيه سيرة حياته وأفصل الكلام عن مصنفاته بعد أن أتحرى الأخبار التي سبقت زمن وجوده منذ انبثاق فجر الإسلام كي تكون سلسلة بحثي في هذا الموضوع متدرّجة تدرجاً تأريخياً يسائر الزمن ويتابع الحوادث .

ولكن حدث ما لم يكن في حسابي إذ أخذت الهيئات اليهودية في أرجاء المعمورة تتداعى للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون وتستعد لتجديد اسمه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ميلاده ، وكان من جراء ذلك أن انتهالت علينا الرسائل من جهات متعددة يطلب فيها مرسلوها البيان عن موضوعات مختلفة تتعلق بتاريخ موسى بن ميمون في الديار المصرية ، وكان بين الذين رغبوا إلى أن أعنى بتاريخ موسى بن ميمون وألحوا عليّ أن أوجه نظري للبحث في تراثه الكبير ومؤلفاته الكثيرة صاحب السعادة يوسف قطاوى باشا رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر ذاك الذى عهد الناس فيه رجاحة العقل والميل إلى نشر الثقافة والعرفان ؛ فخفضت للظروف المباركة التي أتاحت لي الفرصة للمبادرة بالبحث في تاريخ عصر موسى بن ميمون والتنقيب عن آثاره .

وليس عجيباً أن تنهض الهيئات اليهودية في نواحي المعمورة للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون فهو من الأفاضل الفحول الذين أثروا في الحياة العقلية الإسرائيلية

تأثيراً بعيد الغور لا يزال باقياً قوياً إلى يومنا هذا .

ولسنا نعلم رجلاً آخر من أبناء جلدتنا غير ابن ميمون قد نشر بالخطابة الإسلامية تأثراً بالغ الخد حتى بدت آثاره وظهرت صبعته في مدونات من تصنيفات كبيرة ورسائل صغيرة .

ولا بدع فقد نشأ في بيئة عربية واتصل بكثير من عظماء العرب في الأندلس وبلاد المغرب ومصر ، ومثل هذا الاحتكاك يجب أن يحسب حسابه في أثناء قراءة تراث ابن ميمون .

ومما يؤسف له أشد الأسف أن مصنفاته لم تنتشر بين الناطقين بالخداد الاقشار الجدير به مثلها ، وذلك يرجع إلى أن كثيراً من مدوناته لا يفهم فهماً صحيحاً إلا إذا كان القارئ واسع الاطلاع كثير البحث في الآداب العبرية . وإلى أن مؤلفات ابن ميمون العربية كانت مدونة بالقلم العبري كما كان يفعل أغلب علماء اليهود في الأندلس ومصر .

ولا بد لي من الاعتراف بأني قد عانيت متاعب جمة في أثناء تدويني هذا الكتاب لأن كثيرين من المؤرخين اليهود وغيرهم كتبوا عن ابن ميمون بلغات مختلفة رسائل كثيرة منها ما هو قديم ومنها ما هو متأخر وحديث ، ولا شك أن الباحث في تاريخ رجل كهذا لا يسهه أن يفض الطرف عن شيء يتعلق به أو يهمل في الاطلاع على أمر كتب عنه مهما كان يسيراً .

وقد خُيِّل إليّ في بدء الأمر أنه لم يبق لي مجال للبحث في هذا الموضوع والإتيان فيه بشيء جديد لكثرة من كتبوا فيه وعنوا به مدى عدة قرون ؛ ولكن بعد البحث والإمعان في النظر بدت لي نواح جمة من سيرة حياته ، وعلى الأخص ما يتصل بعلاقته مع فلاسفة المسلمين ، لا تزال غامضة تحتاج إلى

مجهود عظيم لكشفها وإيضاحها ، والوقوف على مبلغ تأثيره بمن سبقوه من العلماء والفلاسفة .

وقد عنيت بذكر الصادر والمراجع في ذيل كل صفحة من صفحات الكتاب كما فعلت في كتيبي السابقة لأنى أعد ذلك الإهمال الذى يقع فيه أكثر المؤلفين للكتب العلمية باللغة العربية بعدم ذكر المصادر التى استقوا منها معلوماتهم نقصاً علمياً فاحشاً يحط من قيمة ما دوّنوا ، فوق ما لذلك من الصلة بناحية خلقية من الأخلاق الفردية أو العامة .

وهناك مؤلفات كثيرة تبحث فى موسى بن ميمون أو تشير إليه لم أنقل منها شيئاً ، إما لأن مؤلفيها من المتأخرين الذين لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم رووا ما قاله الذين سبقوهم ، أو لأنهم بحثوا فى موضوعات لم أجد حاجة لأن أنقل عنهم فيها شيئاً . وقد نشأ عن ذلك أننى أهملت ذكر رسائل كثيرة تتعلق بموضوعنا فأثرت أن أضع باباً فى نهاية الكتاب أذكر فيه أسماء كل ما دوّن لموسى وعن موسى فى فهرس مفصل أرجو أن يكون ذا فائدة لمن يريد الوقوف على جميع المصادر والمراجع .

أما الفصل الأول الذى يشتمل على سيرة حياة ابن ميمون فقد عنيت به عناية بالغة ، وقد وضعت نصب عيني أن أقف على تأريخ حياته من ناحية وعلى حوادث العصور المتصلة باليهود عامة وفى مصر خاصة من ناحية أخرى ، وأعتقد أن الباحث يجد فيما أوردت من المعلومات عن موسى بن ميمون بمصر ما يساعده على البحث فى نواح أخرى من حياة اليهود فى القرن الثانى عشر ب . م . بمصر الفسطاط .

على أنى قصدت فى الباب الثانى إلى الإيجاز لأنه يبحث فى مصنفات موسى

ابن ميمون العبرية والدينية حتى لا يمل القارىء الذى ٠ يتتقف رالثقافة اليهودية ولم يلم الإمام الكافى بعلم التشريع الإسرائيلى وما يتصل به ٠

أما الباب الثالث فهو أكبر أبواب الكتاب لأنه يبحث فى فلسفة ابن ميمون وفيما أخذه عن فلاسفة المسلمين فهو يتناول موضوعات ذات خطر عظيم ؛ إذ فيه يتعرض لحل تلك المشكلات الفلسفية والدينية التى كانت تشغل بال كل مفكر وباحث فى غضون القرون الوسطى ، وهو يعانى بجرأة وصراحة آراء ونظريات لم تكن البيئات الدينية الإسرائيلىة لتقبلها أو ترضى بالتصريح بها وتعرض بالنقد الدقيق للمتكلمين ولرجال الفرق من المعتزلة والأشعرية ولشيخ الفلاسفة أرسطو ، وقد نقلت فى هذا الباب نصوصاً كثيرة من كتابه دلالة الحائرين بعبارة الفيلسوف نفسها ولم أغير شيئاً من ألفاظه إلا فى مواطن قليلة جداً^(١) وقد ترجمت الآيات العبرية والنصوص المنقولة من المشنا والتلمود إلى العربية ، وإنى لأودّ أن يطبع كتاب دلالة الحائرين كله بحروف عربية طبعة محررة مصححة حتى تكون أجزاءه الثلاثة مبسطة أمام القارىء العربى الحكيم الذى يجد فيه متعة فكرية من ناحية ومصدراً من أهم المصادر لإدراك فلسفة اليهود فى إبان العصور الوسطى من ناحية أخرى ٠

وكذلك قد أطلت الكلام فى الباب الرابع الذى يتضمن تحليل رسائل ابن ميمون الطبية التى ألقت باللغة العربية ودوّنت بحروف عبرية ، وقد فعات ذلك لألفت إليها نظر أطباء العرب فى البلدان العربية راجياً أن يعنوا بها ويعملوا

(١) ولما كانت نصوص دلالة الحائرين التى بين أيدينا من طبع العلامة سليمان موك لا تخلو من تحريف ولإيهام فلا بد أن يكون قد وقع فى بعض ما سردنا من نظريات الفيلسوف شىء من الغموض ٠

على جمعها ونشرها بحروف عربية لأنها من أهم رسائل الطب العربى فى القرون الوسطى ولأنها تشتمل على نظريات ينسح أن يعمل بها الأطباء الآن كما صرح بذلك بعض الأطباء من العلماء المستشرقين .

هذا وإنى لأتمنى من صميم فؤادى أن يكون كتابنا خير مرشد للفارى العربى المسننير الذى يريد أن يقف على دقائق التفكير الإسرائيلى فى غصون العصور الوسطى ، أو الذى يريد أن يتابع مبلغ تأخير الحصار الإسلامية ومدى انتشار الفلسفة العربية ليس فى البيئات الإسلامية فحسب ؛ بل فى الجماهير اليهودية والمسيحية أيضاً .

اسرائيل ولفنسوى

« أبو دؤيب »

محرراً فى ٣٠ من شهر نويبر سنة ١٩٣٦ .

حياة موسى بن ميمون

حياة المؤرخين يعين تاريخ ميلاد موسى بن ميمون — ولد سنة ١١٣٨ م وعاش أكثر من
في العتوم — أورداهار مدينه قرطبه بالأندلس في القرن الثاني عشر م . — سالة اليهود
مرصة بعد فتح الموحدين لها — شجرة أسرته ميمون إلى اربة والمغرب الأقصى — ميمون
واسمه بنشراش رسالين بخدمه فاس على أنباء حلالتهما — بروح أسرة ميمون من المغرب
الأقصى إلى المشرق — اسماطان موسى بن ميمون بمصر الفسطاط — نسب من عمين وكتاب
احكمهم وسعدنا بن مركاب من تلامذ موسى بن ميمون — اخرى شغل لدى حدث
بالمسطاط سنة ١١٦٧ م . من ملك العلويين واربنا يوسف صاحب الدين الأيوبي
عمرس مصر — كمانس اليهود بالمسطاط — حله اليهود الأد ، والدته بها — صطيفاد
رئيس الطائفة موسى بن ميمون إلى أن احمر الرياسة سنة ١١٨٢ م . — إصلاحات
موسى الدينية — احترافه الطب العملي — روح موسى وابنه ابراهيم — املك الأفضل بشار
لنفسه ابن ميمون طبيباً خاصاً — قصيده المدح لأن سناء الملك — وفاة ابن ميمون ودفعه
بخدمه طبريه بمسططين — السكك في مكان دفنه — مشكله إسلام أسرته موسى بن ميمون
بالمغرب الأقصى — أقوال الغطبي وابن أبي أصيبعة وابن العبري وأحمد ركني ناسا من علماء
العرب وآراء بعض علماء الأفرنج واليهود في هذه المسئلة — رأى المؤلف فيها —

وُلد موسى بن ميمون ، ويعرفه العرب بأبي عمران عمده الله ، في الابين من
شهر مارس سنة خمس وثلاثين ومائة وألف للميلاد بمدينه قرطبة بالأندلس^(١) .

(١) وأول من ذكر تأرخ ميلاده حصده داود بن ابراهيم الذي عاق على كتاب السراج
مסכת ראש השנה الملاحظة الآية بالعربية : רבנו משה ע"ה בעל ספר
זה נולד לאביו הקדוש בחדש ניסן י"ד שנת אלה המו
לשטרות היא שנת התצה לאלך החמישי راجع كتاب حمده ونزه
للعالم ايدلمان (H. Edelmann) ص ٢٠ ، وراجع مجلة درم حمده ج ٧ ص ٢٥١ . =

وكانت ولادته قبيل عيد الفصح عند اليهود^(١) .

وكان ميمون بن يوسف والد صاحب الترجمة يمتُّ إلى أسرة عريقة في

الحسب يرجعها بعض المؤرخين إلى يهودا (רבֿי יהודה דנשיא) جامع
أسفار المشنا في القرن الثاني ب . م .^(٢)

= بعض المتأخرين من أدباء العرب لم يعرفوا وجه الصواب في تسمية موسى بن ميمون
فخرفوها إلى موسى بن عبد الله الاسرائيلي المغربي (راجع كتاب شرح العقار لابن ميمون ،
المخطوط بقلم ابن اليطار الموجود بمكتبة أيا سوفيا باسطنبول رقم ٣٧١١) ، أو إلى موسى بن
عبد الله القرطبي (راجع كتاب الطب القديم لموسى بن عبد الله اليهودي ، طبع عوض واصل
بمصر سنة ١٩٣٨) .

ومنشأ هذه التسمية أن بعض الناسخين لمقالاته من المسلمين لم يكونوا دقيقين في نقل اسمه
فكتبوه موسى بن عبد الله القرطبي الاسرائيلي بدلا من أن يكتبوه أبو عمران موسى عبيد الله
ابن ميمون القرطبي .

وكان العالم محمد أبو بكر بن محمد التبريزي يكتب اسمه على هذا النحو : موسى بن ميمون
ابن عبد الله الاسرائيلي (راجع الترجمة الانجليزية لدلالة الحائرين M. Friedlander : The
Guide for the Perplexed. 1904. P. XXXV)

(١) ولعل هذا هو السبب في تسميته موسى إذ من المعلوم أن اليهود إنما يحتفلون
بعيد الفصح لذكرى خروج موسى بن عمران عليهما السلام مع بني إسرائيل من الديار المصرية
في أربعة من شهر نيسان العبري أما تكنيته بأبي عمران فلا علاقة لها بابن له عرف بهذا الاسم ،
لأن ابنه الوحيد عرف باسم إبراهيم ، ولكن الذي نعتقد هو أن العرف جرى على استعمال هذه
الكنية في كل من عرفوا باسم موسى وقد عرف عند اليهود بهذه الكنية العالم موسى الطفلسي
الذي عاش في النصف الأول من القرن التاسع للميلاد كما عرف بها موسى بن يعقوب الاسرائيلي
طبيب الخليفة الفاطمي المستنصر بالله ، وكذلك الشاعر اليهودي موسى بن طوبى الاشبيلي الذي
عاش في النصف الأول من القرن الرابع عشر ، ونريد أن نلفت الأنظار إلى أن كثرة الروايات
التي تقص علينا أخبار ولادة موسى بن ميمون والعناية بها ، وبلوغها حدا لا مثيل له في تاريخ
اليهود ، كل هذا يدل على مبلغ ما كان له من الرفعة في قلوب المؤرخين من أبناء جلدته حتى عنوا
بتدوين اليوم والساعة التي ولد فيها .

(٢) في نهاية كتاب السراج لابن ميمون جدول بنسبه على هذا النحو : أنا موسى بن
ميمون القاضي بن يوسف الحكيم بن اسحق القاضي بن يوسف الحكيم بن عوبديا القاضي بن
سليمان الحبر بن عوبديا القاضي ابن الحبر المقدس يوسف بن الحكيم الحبر عوبديا ... وهذه =

وكان ميمون هذا ممن درسوا على الهنئين يوسف بن ساسا بن ريسحق نفاسى ، وهما اللذان خرجا عدداً عظيماً من كبار المثقفين وفادة أرباب عهد جديد في القرن الثمانى عشر ب . م . وكان فاضيا في المحكمة الشرعية اليهودية فوجدنا ولم يكن ميمون مثقفاً في العلوم الدينية اليهودية فحسب : بل كان ممن درسوا العلوم الطبيعية والفلسفية ممارسة دقيقة ، وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم في نشأة ابنه موسى الذى عدّ والده من أساتذته ، يدل على ذلك ذكره له مرات كثيرة في مدوناته المختلفة ونقله خصوصاً شتى عنه ^(١) ، كما كان للدروس التى تلقاها موسى في حدائته على العالم يوسف بن صديق الأندلسى أثر كذلك .

وكانت قرطبة حافلة بالعلماء والفلاسفة من المسلمين واليهود في ذلك العهد ، وكانت كرسى المملكة في القديم . ومركز العلم ، ومنار التيق ، ومحل التعظيم والتقديم ^(٢) ؛ كما كانت أعظم مدينة بالأندلس ، وليس لها في المغرب شبيه في كثرة الأهل وسعة الرقعة ، وبها كانت ملوك بنى أمية ، ومعدن الفضلاء ، ومنبع النبلاء ^(٣) .

وقد عُدت قرطبة بحق من المراكز العظيمة للحضارة اليهودية في العصر

== الرواية عن نسبه تذكر تسعة أسماء لأسلافه فقط ، وهذا العدد — إذا فرضنا صحة — لا يكفى في إرجاع أسرة موسى إلى القرن الثانى ب . م .

(١) منال ذلك قوله في مقدمة كتابه السراج ما يأتى : « وقد جمعت كل ما وحمل إلى من تفاسير سيدى الوالد ... » وقد ألف ميمون جملة مصنفات ضاعت جميعها من جراء كثره تنقلات أسرته ، غير أن موسى ابنه يخبرنا أنه وضع رسالة في صلاة اليهود وأعبادهم ، وأخرى في شرح مختصر المجسطى ، وثالثة في تفسير سفر أستير ؛ كما أن حفيده إبراهيم يذكر اسم جده صراحاً على هذا النحو (راجع M. Steinschneider : Die arabische Literatur der Juden ١٩٨ ص)

(٢) نفح الطيب لأحمد بن المقرئ طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ ج ٢ ص ١٤٤ .

(٣) معجم البلدان لياقوت طبع مصر سنة ١٣٣٤ ج ٧ ص ٥٣ .

[illegible]

وقد ركب هذه البيئة اثرًا قويًا في موسى س ميموں .

وقيل أن يبلغ موسى العام الرابع عشر من عمره فتح عبد المؤمن بن علي الكوي الراتى مدينة قرطبة سنة ثمان وأربعين ومائه وألف للميلاد^(٢) ، وكان

Jacobs Sources of Spanish Jewish History p 213—244 (1)

Graetz Geschichte der Juden Leipzig 1875 Bd VIII p 62 ff

(٢) وعند المؤتمر المذكور هو الذي تولى أمر فئة الموحدين المعروفة بالمصاعدة عند أهل

المعرب بعد وفاة محمد بن نورث رعم هذه الحركة وموحدها في الديار العربية ، وأحد يطوى
المالك مملكة مملكة ، ويدوح البلاد إلى أن دلب له وأطاعه العباد ، (راعم أبحار محمد =

كأنه يهرب من يده ويهرب من يده ويهرب من يده
بسمي في بلاد لمصاى - - - - -

وَأُخْدَأَ رَعْدَ الْمُؤْمِنِ كَوْنِي يَسْطَهْدُونَ الْيَهُودَ وَ مَصَارِي وَ مَحْرُومِي
عَلَى اعْتِمَاقِ الْإِسْلَامِ وَسِرْطُهُ الْمُنْ حُجْدَ دَنَاتِهِ مَهْمُ وَأَسْلَمَ مَعَ سَبَابِ رَتْرَهُ أَر
كَوْنُ لَهُ مَا لِمَسْمِينِ وَعَلَيْهِ مَا عَلَيْهِمْ ، وَمَنْ بَقِيَ عَلَى رَأْيِ أَهْلِ مَاتِهِ وَمَا أَنْ يَحْرَحَ
قُلُ الْأَحْلِ الَّذِي أَحْلَ لَهُ . وَإِمَا أَنْ يَكُونُ بَعْدَ الْأَحْلِ مُسْهَلِكُ الْمَقْسِ وَالْمَالِ ،
وَلَا اسْتَقَرَّ هَذَا الْأَمْرُ حَرَحَ الْحَقُونِ وَبَقِيَ مِنْ قُلْ طَهْرَهُ وَشَحَّ نَاهُ لَهُ وَمَالَهُ فَأُظْهِرَ
الْإِسْلَامَ وَأَسْرَ الْكُفْرَ (٢)

وَمَا لَأَسْكُ فِيهِ نَ هَذِهِ الْمَعَامِلَةُ كَأَنَّ مِنْ أَهْلِ الْأَسْبَابِ الَّتِي أَدَبَ إِلَى الْخَطَا
الْخُدْرَةِ الْعَرِسَةِ الْأَدْلَسِ ، إِذْ أُخْدَأَ كِمَارُ عُلَمَاءِ الْيَهُودِ فِي قَرْطُمَةٍ وَعَيْرِهِ مِنْ
لَمْدَنِ الَّتِي دَحَابُ فِي قِصَّةِ عَمْدِ الْمُؤْمِنِ الْكُومِي يَهْجُرُونَهَا وَالتَّمَحَاتُ حَمُوعُ مَهْمُ
إِنِّي سَمَالُ الْأَدْلَسِ . وَرَحَبَ عَيْرَهَا إِلَى حَمُوبِ فَرَسَا ، وَكَانَ بَيْنَ السَّارِحِينَ إِلَى
حَمُوبِ فَرَسَا عُلْبُ أَفْرَدُ سُرْقِي مُحْيِي وَتَتَوَّنُ الْإِسْرَائِيلِيَّتَيْنِ . وَهِيَ اللَّتَانِ حَرَّحَتَا
عَدْدَا عَيْرِ قَبِيلِ مِنَ الْعُلَمَاءِ ، لِمَا لَسَعَةِ فِي الدَّرَنِ اتَى عَسْرَ مَ وَقَدْ شَرَّهَوَّلَاءُ
الْعُلَمَاءِ اتِّفَاقَ الْإِسْرَائِيلِيَّةِ فِي الْخُبَرِ الْعَالِمَةِ بَامْدَنِ الْكَبْرَى مَتَلِ مَوْنَامَهُ وَلَوْبِيلِ

== نَ مَ مَ وَ كَاتَ مَحَبُ فِي حَسَّ آخَارَ لَعَرَبَ لَحْيَ لَدَنِ التَّمِي مَعَ لَدَنِ
سَ - ١٨٤١ ص ١٢٨ - ١٣٩ . وَعَ - مَعْنَى الْكُومِي فِي كَاتِ الْمَذْكُورِ
ص ١١٩ - ١٢٨

(١) تاريخ الأوربي مخطوطات كنه كنه دارس Ms Ar anc fonds
N 62 v Journal Asiatique 1842 Vol II p 45 وراجع كذلك

(٢) تاريخ الحكماء لجمال الدين يعقوبي ص ١٩٠ ص ٣١٨

(Lunel) وباريس ، ومرسيليا ، وغيرها : كما أخذوا في نقل كتب فلاسفة العرب إلى اللغات الأوروبية^(١) .

وكان ذلك بداية عصر جديد للحضارة الغربية المسيحية ، هذا ولم يحدث قبل ذلك أن اضطهد اليهود في الأندلس التي عاشوا فيها قروناً طويلة يعملون لرفيها من جميع نواحيها مع إخوانهم المسلمين .

وكان ممن نزع من قرطبة أسرة ميمون التي كانت مكونة من الوالد ، وولدين ، وبنت واحدة : أما الأم فكانت قد توفيت بعد أشهر قليلة من ولادة موسى^(٢) .

وقد حلت أسرة ميمون في مدينة المرية بجنوب الأندلس : بعد أن دحلت في حوزة المسيحيين في سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف^(٣) . وكان قد حلّ فيها في ذلك الوقت الفيلسوف أبو الوائد محمد بن زشد الذي كان أيضاً من أهل قرطبة . ثم هاجر منها بسبب نزعتة الفلسفية التي أنارت عليه الرأي العام .

وفي أثناء هذه التنقلات لم يهمل الغلام موسى الدرس والفحص في علوم الدين اليهودية ، كما قرأ في تلك الفترة علوم الفلك والمنطق والحساب والفلسفة ،

(١) كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمه لطفى بك السيد . طبع مصر سنة ١٩٢٤

ج ١ ص ٥٠ .

(٢) يذكر العالم اليهودي يوسف سميرى الذي عاش في مصر من سنة ١٦٤٠ إلى سنة ١٧٠٤ أن أسرة ميمون إنما نزلت من مدسة قرطبة بسبب وشاية بموسى أمام الملك ، وهذه الرواية غير مذكورة في جميع المصادر والمراجع القديمة عن حياة موسى (راجع ٦٦٥ **הדורות והדורות הימים** طبع اكسفورد سنة ١٨٨٧ ص ١١٧ — ١١٨)

(٣) Dozy : Histoire des Musulmans d' Espagne. Leiden. 1932. Vol. III. P. 165.

وأنه يتهمون في سببه ، ويضيفون أنه اجتمع هؤلاء في سببه في ذلك الزمان
سريه كما قرأ على حد الاستيفاء في سرف في بكر بن شمعون .
وبعد أن أقامت أسرة ميمون في مرية وتوحيها حواشي حتى عام ١٠٠٠
رحلت إلى المغرب في سنة سنين ومائة وألف ، بعد أن دخلت في تلك سنة عنده
في أيدي الموحدين^(١) ، وكان فتحها على يد أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن
الكموي الذي كان يضطهد اليهود والنصارى اضطهاداً مروّعاً لذلك آثرت أسرة
ميمون أن ترحل منها ونزات بمدينة فاس ، ولم يكن الحال فيها أفضل مما كان
بالأندلس ، إذ كانت ديار المغرب من المواطن الأصلية لطوائف المصامدة ، وقد
اضطهد فيها اليهود حتى أسست جموع كثيرة منهم طوعاً أو كرهاً في أيام محمد بن
تومرت . ثم لما جاء عبد المؤمن الكموي لم يخفف من وطأة تعصبه إلا في
أخريات أيامه ، وفي أثناء هذه الفترة وصلت أسرة ميمون إلى مدينة فاس التي
أقام بها أحد فطاحل علماء اليهود الذي عرف باسم يهودا الكاهن ، وكان موسى
ينصت إلى محاضراته في أثناء إقامته بمدينة فاس ، ومن ناحية أخرى لم يقطع علاقته
بالفلاسفة من المسلمين . بل استمر في جمع المعلومات من علمائهم الذين كانوا في
مدينة فاس^(٢) . وفي سنة ستين ومائة وألف نشر ميمون رسالة باللغة العربية
حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى ، والثبات على التوازل
والكوارث التي يريد الله بها أن يتحن شعب إسرائيل^(٣) .

(١) دلالة الحائرين موسى بن ميمون ج ٢ ص ٢٠ طبع العالم مولك بياريس .
(٢) الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس تأليف
أبي الحسن علي بن أبي زرع العاسي طبع أوبسالا (Upsala) سنة ١٨٤٣ ص ١٢٦ .
(٣) مقالة في مجلة Archives Israelites سنة ١٨٥١ ص ٣٢٦ للعالم سليمان مونك .
(٤) أما الذي الأصلي لهذه الرسالة فحفوظ بمكتبة بودليانا باكسفورد ، =

ثم نشر موسى مقالة بالعربية « في سبيل تقديس اسم الله » كانت بمثابة ورد على أحد كبار أحبار اليهود ، وكان قد أنهى على أبناء جلدته باللائمة لاستسلامهم للاضطهادات الدينية . وكان هذه المقالة تأثير قوي سرى في جوارح الشعب اليهودي بجميع البلدان ^(١) .

ثم توفي عبد المؤمن الكومي في سنة أربع وستين ومائة وألف ^(٢) (في جمادى الآخرة من سنة ثمان وخمسين وخمسة للهجرة) فخرج ابنه أبو يعقوب يوسف من الأندلس ، وخلع أخاه الأكبر محمداً من الولاية في شعبان من سنة ثمان وخمسين وخمسة ، فبدأت اضطهادات اليهود مرة أخرى وأدت إلى اضمحلالهم ودمرت جميع الكنائس وبيعهم ، و انتهت هذه الحالة بنهاية دولة المصامدة في الأندلس والمغرب ^(٣) وقد أمر أبو يعقوب يوسف أن يفتك بكل من يتمسك باليهودية جهرة وكان بين الشهداء العالم يهودا الكاهن ، وأوشكت أن تكون بينهم أسرة ميمون أيضاً لولا سرعة نزوحها من مدينة فاس خفية ، ونزولها البحر في يوم ثمانية عشر من شهر ابريل سنة خمس وستين ومائة وألف إلى أن وصلت بعد مرور ثمانية وعشرين يوماً إلى ثغر عكا بفلسطين ^(٤) ، وبعد أن أقامت أسرة ميمون نصف

= (Bod. Uri Cat p 67 N° 364) وقد ترجمه العالم إيدلمان إلى العبرية (راجع كتاب **חמדה גנוזה** طبع كينجسبرج بألمانيا سنة ١٨٥٦ ص ٧٤ — ٨٢ من المقدمة ، كما ترجمت إلى الإنجليزية : J. M. Simmons : The letter of consolation of Maimun. : Jewish Quarterly Review Rev. Vol. II. p. 62-64. Moses Steinschneider; Die arabische Lit. der Juden p. 198

(١) **קידם תשובות הרמבם ואחרותיו** طبع العالم ليختنبرج بمدينة ليبسيك بألمانيا سنة ١٨٥٩ ج ٢ ص ١٢ — ١٥ ، **חמדה גנוזה** ص ٦ — ١٣ .

(٢) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ١٦٩ — ١٨٨ .

(٣) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٢٣ .

(٤) يصف موسى بن ميمون رحلته من أحد شواطئ المغرب الذي لم يعينه إلى الشرق =

سنة فلسطين تزح الأخوات والأخت إلى مصر وبقى يوسف في أرضه المقدس .
 وكان السب في تزوح موسى من نسطين منها كانت في سنة العهد تحت
 حكم العالبيين ، وكانت الطوائف الإسلامية واليهودية تزح تحت نير هذا الحكم ،
 ما في مصر فكان اليهود تحت حكم الخلفاء العلويين يعاملون معاملة حسنة . وكان
 فيهم أصحاب الأموال والتجارة ، كما كانوا منتشرين في أغلب مدن الوجه البحري .
 وقد تآقت نفس موسى إلى أن يقيم ببلد يسود فيه روح الحرية والاطمئنان
 حتى يتمكن من تنفيذ مشروعاته العلمية التي لم يستطع تحقيقها في أثناء تنقلاته
 الكثيرة من الأندلس إلى المغرب في ذلك الجو المشبع بالتعصب الديني وإزهاق
 الأرواح والفتك بأقوياء العزيمة ، وقد وصل موسى إلى الإسكندرية ومنها انتقل
 إلى مصر الفسطاط وألقى فيها عسا الترحال . وكان ذلك نهاية السفرات والجولات
 وبداية حياة جديدة مثمرة كما سنوضحه فيما بعد .

وقد نزل موسى في محلة المصيصة^(١) التي كان يسكنها جماعة من أغنياء
 المسلمين وعيون اليهود وأغنيائهم لقربها من حارة اليهود وسويقتهم وكنائسهم ،

== ونقول : « ونزلت البحر في اليوم الرابع من شهر إيار ، وكان ذلك ليلة السبت ثم عرض لما
 في العاشر من الشهر المذكور موج عظيم كاد غرق سفينتنا وهاج البحر وماج فدرت لرب
 العالمين أن أصوم اليومين المذكورين من كل شهر مع أهل بيتي كما أمر ذرني به إلى آخر
 الآيات وبوزع الزكاة على الفقراء ، وكذلك ندرت أن أمكث معيلاً عن آعين الناس
 في اليوم العاشر من شهر إيار حتى لا أنقطع عن الصلاة والدرس فيه ولا أقابل أحداً إلا إذا
 اضطررت إلى ذلك اضطراراً وقد وصلت بعد ذلك بسلام في اليوم الثالث من شهر سيوان ونزلت
 إلى مدينة عكا وهكذا أنفذت من الارتداد عن الدين **החודש** وقد ندرت
 أن تكون يوم وصولي إلى عكا يوم فرح وصرح ، وبوماً أفهم فيه للعقراء العطايا والهدايا وأمر
 ذرني أن تفعل مني إلى آخر الأيام » . **החודש** ج ٢ ص ٥ .

(١) تاريخ الحكماء للقفطي ص ٣١٨ ونود أن تلفت الأنظار إلى أن المقرئ سماها
 المصاصة (خطط المقرئ طبع بولاق ج ٢ ص ٤٦٤) .

ودار رئيسهم^(١) ومن هنا يعلم أن أسيرة موسى لم تصل إلى مصر فقيرة ، بل كانت في يسر ورخاء ، لذلك نزلت في هذه المحلة التي كانت مقاماً لرجال الجاه والثروة والمال . وأخذ موسى وأخوه يرتزفان من التجارة في الجوهر^(٢) فكان داود يطوف في البلاد الدانية والقاصية ، وكان موسى مع مساعدته له في هذه الناحية يعمل من ناحية أخرى بهمة واجتهاد في الدرس والفحص .

وبعد مرور أشهر قليلة من إقامته بالفسطاط نعى إليه والده حيث اختاره الله بيت المقدس^(٣) ، وكان ذلك في بداية سنة ست وستين ومائة وألف . ثم دهمته فاجعة كبرى أخرى ، وهي أن أخاه داود لقي حتفه في إحدى السفرات النائية بعد أن غرقت السفينة التي كان عليها في البحر الهندي و بموته فقد موسى كل ما كان له من المال^(٤) .

ولم توهن الحن والبلايا من عزيمته ، بل كان يواصل البحث ليل نهار حتى

(١) كتاب الانتصار لإسطه عغد الأمصار اصارم الدين ابراهيم بن دقاق طبع بولاق سنة ١٣٠٩ ص ٣٠ .

(٢) تاريخ الحكماء ص ٣١٨ .

(٣) חמדה גנוזה ص ٣٠ (נפתר רבנו מימון דדין בירושלים)

(٤) ومن رسالة له إلى رئيس الطائفة اليهودية بمدينة عكا الخبر يافت بن الياس يعف على مبلغ الحزن الذي أصابه بوفاة والده وغرق أخيه إذ يقول فيها : . . . وقد حدث أن توفي سيدي الوالد وجاءت رسائل التعزية من أقاصى البلدان الرومية والمغربية ، تم فجعتي مصائب كثيرة في مصر من جراء أمراض طرأت على وبسبب ضياع المال ومن وشايات الواشين الدين عملوا لقتلي ، والطامة الكبرى هي وفاة النبي (أخي داود) غرقاً في البحر الهندي ومعه مالى وماله ومال آخرين وتركه ابنة صغيرة وأرملة فلم أشعر بنفسي حتى أوشكت على الهلاك وقد صرت بنى ثمانية أعوام وأنا حزين عاياه حزناً لا أعراء لي فيه وكيف أتعزى عن أخ كان لي تلميذاً وكان رب بيت وله دراية بالتمود والأسفار المقدسة كما كان له علم بقواعد اللغة ، وكانت قلبي يفيض فرحاً كلما وقع نظري عليه ومنذ انتقل إلى الخلد فقدت البهجة في دار الغربة ولولا انهماكى بالبحث في شؤون الدين والفحص في العلوم والفلسفة مأهوت عن همى . ج ٢ ص ٣٧ .

أحد يخرج . بحجة فريضة . سمين قليلا . يراى شاب مدة توسعة
ممن فى تاريخ بى

والتف حول موسى بن ميمون جبهة من كان أعرج من
ميجرى الأندلس والمغرب — يستمعون إلى محاضراته فى علوم الدين والفلسفة .
والفلك والفلسفة . وكان أحب هؤلاء المستمعين إليه يوسف بن عمنين الذى أصبح
على مرّ الزمان من أقرب أخلائه ، وكان يوسف قد هاجر من المغرب الأقصى إلى
مصر سنة خمس وثمانين ومائة وألف . وحل فى مدينة الإسكندرية مدة من
الزمن إلى أن التحق بأستاذه بمدينة القسطنطينية : بعد أن أخذ صيت موسى ينتشر
فى الأجواء . وكان يوسف ممن سمع محاضراته فى الفلك والرياضة والفلسفة^(١) .

وقد عُرف عند العرب باسم يوسف بن يحيى بن إسحق السبتيّ المغربي أبى
الحجاج ويقول عنه القفطى : «قرأ يوسف بن يحيى الحكمة ببلاده فشدّ فيها
وعانى شيئا من علوم الرياضة وأجادها ، وكانت حاضرة على ذهنه عند المحاضرة
ولما ألزم اليهود والنصارى فى تلك البلاد بالإسلام أو الجلاء كتم دينه وتحيل عند
إمكانه من الحركة فى الانتقال إلى الإقليم المصرى ، وتم له ذلك فارتحل بماله
ووصل إلى مصر واجتمع بموسى بن ميمون القرطبيّ رئيس اليهود بمصر وقرأ
عليه شيئا وأقام عنده مدة قريبة : وسأله إصلاح هيئة ابن أفلح الأندلسى فإنها
صحت من سببته واجتمع هو وموسى على إصلاحها وتحريرها وخرج من مصر إلى
الشام . ونزل حلب وأقام بها وتزوج إلى رجل من يهود حلب يعرف بأبى العلاء

(١) يدل على ذلك قول موسى بن ميمون ما نصه : قد علمت من أمور الهبة ما قرأته على
وفهمه مما تضمنه كتاب المجسطى ولم يسمح المدة ليؤخذ معك فى نظر آخر (دلالة
الحائرين ج ٢ فصل ٢٤) .

الكتاب مارزكا ، وسافر عن حلب باحراً إلى العراق . ودخل الهند وعاد سالمًا ،
وأثرى حاله . ثم ترك السفر وأخذ في التجارة ، واشترى ملكاً قريباً ، وقصد
الناس للاستفادة منه فأقرأ جماعة من المفاهيم والواردين ، وخدم في أطباء الخاص
في الدولة الظاهرية بحلب ، وكان ذكياً حاد الخاطر ، وكانت بيننا مودة طالت
مدتها وقلتُ له يوماً : إن كان للنفس نقاء تعقل به حال الموجودات من
خارج بعد الموت فعاهدني على أن تأتيني إن مُتَّ قبلي ؛ وآتيك إن مُتَّ قبلك .
فقال : نعم ، ووَصَّيته أن لا يغفل ، ومات وأقام سنين ؛ ثم رأيتُه في النوم وهو
فاعد في عَرَصَة مسحد من خارجة في حظيرة له وعليه ثياب جدد بيض من
النصف فقلتُ له : يا حكيم أَلست قررتُ معك أن تأتيني لتخبرني بما لقيت ،
فصحتُ وأدار وجهه فأمسكته بيدي وقلتُ له : لا بد أن تقول لي ماذا لقيت ؟
وكيف الحال بعد الموت . فقال لي : الكلّى لحق بالكل وبقى الجزئي في الجزء ،
ففهمت عنه في حاله كأنه أشار إلى أن النفس الكلية عادت إلى عالم الكل ،
والجسد الجزئي بقي بالجزء ؛ وهو المركز الأرضي . فتعجَّبت بعد الاستيقاظ من
لطيف إشارته . نسأل الله العفو عند العود إلى البارئ سبحانه جلَّ وعزَّ ، وأقول
كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة الموت : اللهم ؛ بل الرفيق الأعلى «
وتوفي الحكيم بحلب في العشر الأوَّل من ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين
وسمائة (١) .

ويذكر ابن أبي أصيبعة أن أبا الحجاج يوسف الإسرائيلي كان بارعاً في
صناعة الطب والهندسة وعلم النجوم ، واشتغل في مصر بالطب على الرئيس موسى
ابن ميمون الفرطبي ، وسافر يوسف بعد ذلك إلى الشام وأقام بمدينة حلب ،

« أحسن حكمي وسفسي الأسراني في أول . كمت بغداد يومئذ أحرار
وحصر . الحمل وسمعت كلاله ابن المارستامة ، وسه حذب في هذه كتاب الهبة
لأنهم وهو يتير إلى الدائرة التي من التناك وهو يقول : . . . وهذه الداهية
الدهباء . واه رلة الصم . والمصممة العمياء : وهذا كلاله خرقها وأنها إلى البار
فاستدلت على حماه وعصه : إذ لم يكن في أميته كمر . وإنا هي طريفة إلى
الإيمان ومعرفة قدرة الله عز وجل في أحكمه ودره (٢) . . . »

ولما يهوتما أن يذكر نعمة مؤامات يوسف بن عمنين التي لم يذكرها ابن أبي أصيبعة : مقالة في طب النفوس الآليه ومعالجة الملوك السليمة ، ومقالة اكشاف الأسرار وظهور الأنوار . وهي تشتمل على نرح فلسفي لنشيد الأناسيد التي وردت في الكتاب المقدس . وسرح فصول أنقراط ، ومقالة في أصول الدبابة ، ومقالة أنوار الأبصار وحدائق الأسرار ، ومقالة في معرفة كمية المفادير ، ومقالة في شرح كتاب الآباء من أسفار المشناة^(٣) : وكذلك كان بارعاً في العلوم الشرعية اليهودية ، وقد دوّن جملة كتب بالعبرية ، وقد أننى عليه الشاعر يهودا حريزي

ومقالة للعالم المدكور في كتاب : Ency : Ersch und Gruber Vol. III. p. 44—58

كما زار أنصار الشام في سنة ١٢١٧ ب . م . (١) ...

ويعد الحكيم كالب^(٢) وسعديا بن بركات من كبار تلاميذ ابن ميمون أيضاً وقد اشتهر التلميذ الأخير برسائله التي اشتملت على ثمانية أسئلة وجهها إلى أستاذه ثم دوّن ما أجابه به عليها^(٣).

وكان تلاميذ موسى بن ميمون هم الذين نشروا اسم أستاذهم في الديار المصرية أولاً ، ثم في الشام من ناحية ، والمغرب والأندلس وجنوب فرنسا من ناحية أخرى ؛ لذلك أخذت الرسائل من جميع البلدان الدانية والنائية تنهال عليه وفيها أسئلة في الدين والعلم والفلسفة .

وقبل أن نستمر في قص بقية أخبار موسى بن ميمون يجب علينا أن نشير إلى حادثتين عظيمتين حدثتا في مصر بعد وصوله إليها .

أما الحادث الأول فهو الحريق الهائل الذي حدث بمدينة القسطاط سنة سبع وستين ومائة وألف ، أي بعد سنتين من وصول موسى إليها . وقد دمر هذا الحريق الذي استمر أربعة وخمسين يوماً أغلب خطط القسطاط وتركها كياناً وأطلالا .

(١) תחבמוני המאמה ٤٦ : ٦' יוסף המערבי חכמתו כהחלת

ושכלו כהחלת ולשוננו אש אוכלת ומقالة מונק في المجلة الفرنسية الشرقية Notice sur Joseph ben Jehuda Journal Asiatique 1842 Juillet p 1—70

(٢) راجع ثلاثة من هذه الأسئلة والأجوبة في كتاب פאר הדור للعالم ابراهيم تمام طبع امستردام رقم ٥٤٥٥٥٥٦٤ وسؤال واحد والاجابة عليه نشر Abraham Geiger في كتاب נשעי נעמנים ص ٦٧ والأربعة الأسئلة الأخرى مع الاجابة عليها نشرت في كتاب Livre d' Hommage a la Memoire du Dr. Samuel Poznansky Varsovie. 1927.

(٣) مقالة للعالم : Dr. Simonson: Vier arabische Gutachten des R. Moses ben Maimon p 175 — 187.

على أن خط قصر الشمع الذي فيه حتى اليهود لم تمسه النار بسوء ؛ لذلك رجع إليه سكانه بعد فرارهم إلى القاهرة . ويذكر المقرئى أنه أدرك خط النخالين وخط زقاق القناديل وخط المحاصصة^(١) .

أما الذى تعجب له كل العجب فهو أنه لم يرد فى جميع رسائل موسى بن ميمون ذكر هذا الحريق الهائل الذى لم تر مصر مثله ، كما لم يشر إلى ذلك غيره من

(١) خطط المقرئى ج ٢ ص ١٥٩ ويقول المقرئى عن هذا الحريق ما يأتى : « أما حريق مصر فكان سببه أن الفرنج لما تغلبوا على ممالك الشام واستولوا على السواحل حتى صار بأيديهم ما بين ملطية إلى بلبيس إلا مدينة دمشق فقط ، وصار أمر الوزراء بديار مصر نشاور بن مجيد السعدى ، والخليفة يومئذ العاضد لدين الله ، وقام فى منصب الوزارة بالقوة وتلقب بأمير الجيوش ... وكان لما جمع مرمى جمعاً عظيماً من أجناس الفرنج وأقطعهم بلاد مصر وأراد أخذ مصر ... فنزل على بلبيس وحاصرها حتى أخذها عنوة فى صفر سنة أربع وستين وخمسمائة وسار مرمى من بلبيس فنزل على بركة الحبش وقد انضم الناس من الأعمال إلى القاهرة فتنادى شاور بمصر أن لا يقيم بها أحد ، وأزعج الناس فى النقلة منها وتركوا أموالهم وأثقالهم ونجوا بأنفسهم وأولادهم ، وقد ماج الناس واضطربوا كأنما خرجوا من قبورهم إلى المحشر لا يعبأ والد بولده ولا يلتفت أخ إلى أخيه ، وبلغ كراء الدابة من مصر إلى القاهرة بضعة عشر ديناراً وكراء الجمل إلى ثلاثين ديناراً ، ونزلوا بالقاهرة فى المساجد والحمامات والأزقة والطرقات ، فصاروا بعيالهم وأولادهم وقد سلبوا سائر أموالهم وينتظرون هجوم العدو على القاهرة بالسيف كما فعل بمدينة بلبيس ، وبعث شاور إلى مصر بمشرين ألف قارورة نفط وعشرة آلاف مشعل نار فرق ذلك فيها فارتفع لهب النار ودخان الحريق إلى السماء فصار منظرًا مهولاً ، فاستمرت النار تأتى على مساكن مصر من اليوم التاسع والعشرين من صفر لتمام أربعة وخمسين يوماً والتهابة من العبيد ورجال الأسطول وغيرهم بهذه المنازل فى طلب الخبايا ... فن حينئذ خربت مصر الفسقاط هذا الخراب الذى هو الآن كيان مصر ، وتلاشى أمرها وافتقر أهلها وذهبت أموالهم وزالت نعمهم » (كتاب خطط المقرئى طبع مصر سنة ١٣٢٤ ج ٢ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وراجع فى أمر حريق الفسقاط كتاب تاريخ ابن إياس طبع بولاق ج ١ ص ٦٨) .

وقد أشار جمال الدين يوسف بن تغرى بردى إلى حريق الفسقاط بإيجاز إذ يقول :

فلما بلغ شاور فصل الفرنج بالأرياف أخرج من كان بمصر من الفرنج بعد أن أساء فى حقهم قبل ذلك ، وقتل منهم جماعة كبيرة وهرب الباقون . ثم أمر شاور أهل مصر بأن ينتقلوا إلى القاهرة ففعلوا وأحرق شاور مصر . (كتاب النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة طبع دار الكتب المصرية ج ٥ ص ٣٥٠) .

٥ - ردد يدين عاشو في ذلك الوقت ممكنما أ سسخلص من ذلك ان
الخريق على هوة ، يس الامس من سكان المدسة حتى نحب أسره موسى ايضاً
وكاب قد رجع إلى امسطاط مع جمع من رجع إليها بعد روال الخريق

أما الخانات التي فهو أنه بعد وصول موسى من ممون إلى مصر بحمس سسين
طراً املااب ساسي عظيم إد تولى الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب
سنة ١١٧١ إماره هذه الدار فامرض ذلك ملك العلويين ، و بدأ الملام
امس الصعداء بعد ن كاب قد وقعت في الام والاصمحلال في أحرابات الماء
هذه الدولة ، وظهر الرحاء والمباء في جميع اطراف الملام

و فيما كان اليهود في ذلك العهد يسون في الأندلس والمغرب واليمن تحت
بير الاصطهادات الديمة القاسية كان اليهود بمصر يتمتعون بجميع الطوائف والمحل
بحياه هبته حرة طليعه ، وكان صلاح الدين لا يؤثر طائفة على أخرى ؛ بل كان
يعاملها كلها بالرفق والعدل .

وكان ابن ميمون حتما قد مصر قد وحد بالفسطاط كميستين لطائفة اليهود
الرئيسين الأولى مهما اليهود الشام ، والتابية ليهود العراق وكنيسة واحدة لليهود
الفرائين^(١) .

(١) وقد كاب كسبه اساميين عخط قصر السمع موار حوحة حصه (كتاب
الانصار لواسطه عمد الامصار لان دقاق ح ٤ ص ٨ ١) وكان مكاو أ على نامها بالخط العراي
محموراً في الحبب أمها بنت سبه بنت و بلاس و لائمه لاسكندر ، وذلك دل حراب بنت
المعديس ، ومهده الكنسه سحه من البوراة لا مضافون في أمها كلها نخط سررا التي الذي عال
له بالعربه العربر (حطط المعرري ح ٤ ص ٣٦١) وبصيف إلى ما قال ان دقاق والمعرري
عن هذه الكنيسة : لقد بنت هذه الكنيسة عامرة إلى يومنا في حي اليهود بالفسطاط . وهي
الموجودة نخط قصر المعلقة قرب كنسه سررة الناصه للأقباط الأرثودكس ، ويعرض فيها
على الزائرين صفت نايه منقطعه من أسفار البوراة ، وتصح مما سدم أن الناس في أيام =

معه نـ ومرح بأن عدة اليهود العراقيين في إتمام قراءة التوراة في سمة واحدة
افضل من عادة يهود السامرة في إتمام قراءتها في ثلاث سموات . فلما سمع رئيس
الطاغمة يحي كلام ابن ميمون حرص عليه الرعاع حتى اضطوره ان يصلي مع ا صاره
مدة من الزمن في منزله

وكان يحي هذا قد اعصب لنفسه رئاسة اليهود على ان يقدم ألف دينار
كل سنة لوزير مصر — ولعل ذلك الوزير كان شاور — وبنى يظلم أبناء حلدته إلى
أن أقيل . ولما تولى صلاح الدين يوسف بن أيوب على مصر تمكن يحي هذا
مرة أخرى من الوصول إلى كرسي الرئاسة ، وكان في أبناء ذلك يرهق الشعب
و يحمله ما لا يطيق . وكان ابنه ينسح على مواله ، فأذاق الشعب ألواناً شتى من
العذاب ، حتى صاق صدر الأمة فتارت في وجه الطاغمة ، وهناك تنهب السلطة
إلى أمره ، وذلك بعد أن تحكم أربع سموات ، فأمرت بعزله وطرده مع أسرته
من القسطنطينية (١) .

وطل ابن ميمون يباوئ يحيي حورة ويواصل اصحاب الآراء الحامدة في

(١) وقد ألف إبراهيم بن هلال سنة ١١٩٦ رسالة في السرير منقولة في سنة ١٢٢٦
وصف فيها أخلاق يحيي ، الذي عرف باسم الشيخ شمعون المعبري ، وكانت كان عامل
الناس في أبناء رياسته إلى أن خلصت من ظلمه . وقد ذكر بن ميمون في هذه الرسالة
قوله في سنة ١٢٠٠ من قبله . وقد ذكر بن ميمون في هذه الرسالة
وتحت راسية دت شوقد عه يهو

(راجع مقاله Jewish Quarterly Review Vol VIII P. 541—561 A Neubauer)

١٨٢ — ١٧٥ ص ١٥ دت شوقد في مجلة دت شوقد

D Kaufmann Zui Biographie Maimunis Monatschrift fur
Geschichte des Judentums. 1899 P. 460—464 .

وإذا كان لم يظهر لطائفة اليهود بمصر من المموز — سىء — يعنذ به — على طوائف بغبية البلدان إلى رمن موسى ، فإنها قد أصبحت في عهده وسيلة أطار اليهود في الغرب والشرق . وأخذ العلماء يقدون إلى مصر من جميع النواحي لرؤيته والارتشاف من عذب مناهله .

وكان موسى قد احترف الطب العملى منذ عرق أحوه في البحر الهمدى ، وأصبح « أوجد زمانه في صناعة الطب وفي أعمالها »^(١)

و بلوح للعالم ماكس مايرهوف اعتماداً على ما فهمه مما قرأه في كتاب الففطى ونصه : « وقد راموا استخدام موسى بن ميمون في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك المريج بعسفلان فإنه طاب مهم فاختاروه فامتبع من الخدمة والصحة لهذه الواقعة » . أن ابن ميمون كان من أطباء العاصد لدين الله ، أما نحن فمعتقد أن الذى يهمهم من هذا المص هو أن موسى أصبح بعد انتظامه في سلك الطب مشهوراً في البيئات الطبية دون أن يدل ذلك على اتصاله بحاسية الملك العاضد الفاطمى^(٢) .

وقد وصل صيته الطى إلى القاضى الفاصل عبد الرحيم بن على اليسى الذى كان وزيراً عند صلاح الدين يوسف بن أبوب فقرر لموسى راتماً وما زال كذلك في دار السلطان إلى أن أصبح الطبيب الخاص للملك الأفضل نور الدين أنى الحسن على بن صلاح الدين الذى تولى حكم مصر بعد وفاة أخيه الملك العزيز سنة ٥٥٨ و تسعين ومائة وألف ، وكانت مدة إسيلائه على ديار مصر سنة واحدة وثمانية و نلانيون يوماً^(٣) ، وقد تزوج موسى بأخت أنى المعالى اليهودى ، وكان كاتباً عند

(١) عيون الأراء في طبقات الأطباء لابن أنى أصيغه ج ٢ ص ٤٩٠ .

(٢) في المجلة Max Meyerhof : L'Oeuvre médicale de Maimonide Archeion Archivio di storia della scienza. Vol. XI. Anno. 1926. p. 138.

(٣) راجع أخبار الأفضل من كتاب تاريخ الكامل لابن الأثير الحررى طبع مصر =

١٠. بيت لاسال . ويرتج ثوبه في حب مومني

ويعذر ريق مومني
رحمه . أم الملك فهد ووفد في حادثه مصر
وه تربيته عمية وأمة : تخفى له
عطفا

سنة ١٣٠٣ - ١٢ ص ٥٤ - ٥٥ وص ٥٠ - ٥١
مصر
٢١١ . وكتاب الخطط المصرية ٣ ص ٣٨٢ . وكتاب المختصر في احبار مصر لأبي عبد
صع مصر . ١٣٢٥ ص ٣ ص ٧٠ و ٨٧ وص ٩٥ . وكتاب امسى في احبار القديس
عبد الله محمد مربي الاصمعي وطبع بدمشق سنة ١٨٨٨ ص ٢٦٥ . وكتاب وفات
لأعلن لابن حنكل صفة رستمند (Wustentfeld) ٢ ص ٣٥٣ . وكتاب الأس
احبار تاريخ القديس واحيد
ص ٣٥٠ - ٣٥٣ .

(١) تاريخ الحكماء للمعطي ص ٣١٩

(٢) ولد ابراهيم بن موسى في خامس شهر يونيو سنة ١١٨٦ ب
مع أسيد أحد الوالد مطر إليه بطريرك انخاب كجا
ال بيع اعلم باسمع مصر من موره كان اليهود في ملاب الخمله
في ريسه طابعا
ص ٢٢)

وفد ن
ال صطفاة الله .

وإحتافه به انه طب حماره باب كمال ص
وكان ابراهيم بن مربي صبا مسه را
باب كمال محمد بن مربي
المصر ونواح ارضي
بماهره
حسن العسره باب كمال مسه را
٢ ص ١١٨

وكان قد راره مبه دا حريري بعد مدة وحرره من وده والده
ابراهيم بن موسى

ما تسمه موسى بعمل الطيب الخاص في قصر الملك الافضل على بن
سلاح ادين يوسف ، وهو اكبر اولاد أمه فلم يسع له عن أن يعالج الموصى على
اختلاف ملهم ومحلهم ، كما لم يحفّ عن التدوين والتصنيف . ويقول ابن ميمون

== المعلومات في امامه اسلافه ربو كبراً على علم لأحار

وكان فسيهاً ، أت كتابه « كفاية العاقل » في الفقه الاسرائيلي باللغة العربية . ومع
أن كتاب كان قد نسخ حمله صراف وأرسل إلى اللدان المختار ، لم يصل اليه إلا مع
المنظمات (M Steinschneider Die Heb Uebersetzungen p 406 Die
arabische Lit der Juden p 221)

على أن المأخوذ من كتاب اليهود من دونوا في اسرع والنفه نقلوا من هذا الكتاب
مولداته وكان ذلك من أهم الاسباب أي أدب إلى صناع الس الأسلي لهذا الكتاب
ولما مات أمه على والده بعد وفاة — كما صرح ذلك مما بعد — هس إبراهيم فدافع
عن مصنفات والده دفاعاً حريصاً وأجاب على مطاع العالم العراقي دأمال أحمد سموتل بن علي
رئيس المدرسة الدينية بعباد ، ومع أن بعض علماء ذلك العصر حرصه على دأمال هذا أن
يسر عليه عنه المحرم ، فانه استمع اعتقاداً منه بعدم امامه ذلك في مزاجه من نقد أو طعن
في والده

لما كبر أعداء موسى في جنوب فرنسا ، وأخذ من علماء اليهود حاربون كتاب
« دلاله الحائرين » وظلمون حرقوا كتب إبراهيم رسالة سماها « الكفاح في سبيل الله »
(תגובה על חילוקי דעות) وقد صعبت مع مجموعته رسائل موسى بن ميمون المسجلة على رسائل الكبار
العلماء من الذين دافعوا عن نظريات موسى بن ميمون (תשובה לרמב"ם ص ١٥ — ٢١) فقد
فيها مطاع أعداء والده ، وكذلك بدأ يدون عسراً للموراه واسكه لم يكملها سبب أهمها
في الأعمال الطيبة الكبيرة وقد سماه باسم « كتاب الخوص » والذي وصل إليه منه بدل على
إمام إبراهيم الماداً كبيراً بأداب التفسير للكتاب المقدس ، ولم يهمل أن يدمج فيه كبراً من
آراء والده وحده ميمون بن يوسف .

* وكذلك ألف رسالة باسم « نوح اعارفين » صاغت أكملها كما صاغ كل ما ألقه في علم
الطب وحل رسائله إلى وحميها إلى عطاء اليهود في عصره .

وقد عاش حوالي إحدى وخمسين سنة وتوفي في ١٧ من شهر ديسمبر سنة ١٢٣٧ ،
وقد رماه أحد المعاصرين له مدحه عداد رباء بدل على مكانه العظيمه عند اليهود في الشرق في
ذلك الوقت (راجع פונדמנטל : גאונים בב"א אדרי תקופת הגאונים ص ٩ . ציפורי הדפנות
ישראל ص ٦٦ ص ١٢٣) وكتاب ראובן מרגליות : תולדות רבני אגריים בימינו بن
ד-מנחם רביב תי-תרצ"א ص ١ — ٢٠ J Munz Moses ben Maimon
p 308 — 316

رسد إلى مدينته من ثوبه في سبيل
 سائر الناس بهرة . ربه يحرمه من
 سبيل . ثم يذكرهم . مريض من مدينته .
 حد رحا . حاشيته في أمكت . كرسات ايون .
 كرساح كل يوم إلى شهره . اما إذا لم يطرأ طاري . عودات من مدينته
 . صل إلى مدينته متعنا رحا . وأحد على المعاهد حلقاً كثير من مساهمين واليهود
 منهم اوحده والعامي . كما ان منهم الهصى والشرطي ، ومنهم اصديف ولعدو .
 وبعد أن أترحل عن الدابة أعسل يدي ثم أخرج لما اتهم والاستئذان في تناول
 الطعام لحفف . ثم أخرج إليهم لادوايهم ولكثانة أوراق الأدوية ، وهكذا
 لا يسطيع وفود الرأثرين قبل دخول الليل ساعتين أو نصف ، وهم من الذين تأور
 مسائل في موضوعات التريفة وأحييهم وأنا مصطجع على السرير من شدة التعب
 والضعف (٢) »

وفي خطاب إلى تلميذه يوسف بن عقين يذكر موسى ما يأتي . « وعلمك
 أنه قد حصلت لي سهره عظيمة في الطب عند الكبراء مثل : فاضل القصة ،
 والامراء ، ودار الفاضل ، وغيره من رؤساء البلد : فمن لا يزال منهم شيء . . .
 وكان هذا داعياً لمصاء الأنام في الماهرة لرعاية المرضى . حتى اذا ما انتهى كسب
 متعناً ، وإن أمكنني الفرصة طالع في كتب الطب ما أحتاج إليه وأطبك تعلم
 صعوبته ذلك عند من له دين وتحسب . ويرد أن لا يقول شيئاً إلا وهو يعلم أنه
 دليلاً وأين قيل ووجه الناس في ذلك . وكان ذلك داعياً أيضاً إلى أن لا أحد

(١) عبر عن مساهمة السبيل كلمة «سبيل» وهو قدر ١٢٠٠ متر
 (٢) «كوبين» «كوبين» «كوبين» ٢ ص ٢٨ ب .

سما ... بها سيماء من أهور سرعنة رلا أبرأ إلا يوم السبت فقط ، وما سائر
العلوم مايس لها عدى وقت .. وقد تأديب كثيراً جداً من هذا الباب^(١) .
وكان القاضي السعيد بن سماء الملك همة الله شاعر السلطان صلاح الدين
وأولاده . وساعر القاضي الفاضل قد عرف موسى بن ميمون ومداحه في قصيدة
ميمية يقول فيها :

أَرَى طِبَّ حَالِيئُوسٍ لِلْجِسْمِ وَخَدَهُ وَطِبَّ أُنَى عِمْرَانَ لِلْعَقْلِ وَالْحِسْمِ
وَلَوْ أَنَّهُ طَبَّ الرَّمَامِ يَعْلَمُهُ لَا تَرَاهُ مِنْ دَاءِ الْخَوَالِ بِالْعِلْمِ
وَلَوْ كَانَ نَذْرُ التِّمِّ مَنْ يَسْتَطِئُهُ لَتَمَّ لَهُ مَا نَدَّعِيهِ مِنْ التِّمِّ
وَدَاوَاهُ يَوْمَ التِّمِّ مِنْ كَلَفٍ بِهِ وَأَتَرَاهُ يَوْمَ السَّرَارِ مِنَ السُّقْمِ^(٢)
وكان آخر ما أملاه موسى بن ميمون رسالة لعلماء اليهود بمدينة لوندل
نفرسا يمدحهم فيها ويقول إن المتاعب العسمة والمرض قد انحلا حسمه ولم يستطع
الخروج من داره وهو يرى أن العلم قد هجر الديار الأندلسية وجميع الأقطار الشرفية
ولم يبق من حاملي الحصار اليهودية غير يهود جنوب فرسا^(٣)
وكان القاضي الفاضل قد عاده في أساء مرضه^(٤) .

(١) راجع معانة العالم . موتات Sui Joseph ben Jehouda Journal Asiatique 1842 Juillet p 22

(٢) راجع ديوان ابن سماء الملك بدار الكتب المصرية ص ١١٣ حذمه الميت الاول
والثاني ، أما الأبيات الأربعة فهو حودة في ديوانه عكسه الأرهى الشريف ص ٢٣٠ ، وفي
كتاب عيون الأبناء لابن أبي أصيبعة ح ٢ ص ١١٧ ، والكاف شىء ، علو الوجه كالسمسم
ويعرف بالشمس ، وسرار السهر آخر ليلة منه

(٣) קובץ אגרות דדמם ח ٢ ص ٤٥

(٤) راجع كتاب رد على أهل الدمه لمؤلفه سارى بن الواسطى في محلة :

Journal of the American Oriental Society. Vol. 41. p. 397

100

γ_{red} γ_{blue} γ_{green} γ_{cyan} γ_{magenta} γ_{yellow} γ_{black} γ_{white}

(1) مسائل

[illegible]

A. Kaminka Moses Maimonides als Geistiger Führe in
unserem Zeitalter Wien 1926 p 19

[illegible]

وہیں عمیل گسٹرا ای آں رفات موسی مات ای صرہ ء و د اسی لک ما ۲۲
امیطی فی کتابہ « تاریخ الحکماء » الہی جمعہ میں سہ ۱۲۲۵ — ۱۲۲۹ ع دہی اس
مسموں بطورہ (راجع مقدمہ عالم August Muller عن رمی ألب کتب تاریخ الحکما
فی صدر الکتاب ص ۱۰)

وفد ارتفع العويل ؛ وعمّ الحزن في جميع البلدان التي عاشت فيها طوائف يهودية على وفاته ؛ وقيل فيه كثير من الرثاء حتى ذاع المثل في ذلك الوقت : من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى (מֹשֶׁה יָדָה מִיִּשְׂרָאֵל כָּמוֹ מֹשֶׁה) يشيرون بذلك إلى أنه منذ عهد موسى بن عمران إلى عهد موسى بن ميمون لم يقم مثل موسى بن ميمون .

وهناك بحارة اليهود بالقاهرة معبد يعرف بكنيسة موسى بن ميمون ، وهو من أجمل المعابد وأقدمها وله منزلة عظيمة في نفوس الشعب الإسرائيلي . تقام فيه مرة في السنة صلاة الترحم على نفسه ، ويزعمون أن جثته بقيت فيه جملة سنين في تابوت مقفل : إلى أن نقلت إلى فلسطين ، ولا تزال العامة من اليهود تأتي بالمرضى المميت بهم في الحجرة السفلى من المعبد اعتقاداً منها أن هذا المكان المبارك يشفيها من كل داء .

ويقول يوسف سميرى إن موسى بن ميمون دُفن في معبده الذي يعرف بكنيسة يهود المغرب ، ثم حملوه إلى فلسطين حيث دفنوه بطبرية ... وإلى يومنا له مقام إعظام في المعبد المذكور^(١) .

== وعلى العموم لو كان موسى بن ميمون مدفوناً في مصر لعرف اليهود موضع قبره ، ولكانوا نجحوا إليه كما نجحوا إلى قبور غيره من الأئمة ، وعدم معرفتهم له يدل على أنه دفن في نهاية الأمر خارج الحدود المصرية .

والواقع أن رفات موسى بقيت مدة من الزمن بأرض مصر مدفونة في بابوت تحت معبد بنى اليهود حتى تهيأت الأحوال واستقرت فقلت إلى طبرية .

ويذكر القفطى أن وفاة موسى بن ميمون كانت في غضون سنة خمس وستمئة ، وهذه السنة توافق سنة تسع ومائتين وألف من البلاد ، لا سنة أربع ومائتين وألف (راجع كلمة الأستاذ مصطفى عبد الرازق عن موسى بن ميمون في حفلة أول أبريل سنة ١٩٣٥ بدار الأوبرا الملكية بالقاهرة في جريدة الشمس ٣٠ أبريل سنة ١٩٣٥) .

وليس هذا الخطأ متعمداً من القفطى وإنما يرجع إلى أنه استغنى عن موسى بن ميمون . معلومات غير وثيقة كما سندكره فيما بعد .

و قد عظم يقيم اليهود في كل سنة حنوخ في كبريت - - - - - و قد عظم
 قرون منذ انتقل من دراهم إلى شرا حنوخ لأبوس - - - - - و قد عظم
 و إلى المعمور إلى صرية فيارة صريحي .

وقد نقل أنصاره على قبره بطرية الكتابة الآيبه : « دفن في حرة حرة حرة
 موسى بن ميمون مختار المجلس اشري » . ولم يرض رجال المعارضة من اليهود عن
 هذه الكتابة : فأوعزوا إلى أحد الكتاب ، وهو المعروف سايين قدير النامة
 (١١٤٤٤٤) بأن ينقش خاسة على قبره كتابة أخرى نصها : « دفن في هذا
 القبر موسى بن ميمون الطريد والمحروم والكافر » (١) .

هاتان الكتابتان اللتان نهران عن عواطف طائفتين متنازعتين أكبر من
 أي أمر آخر تبينان مبلغ الكراهة التي كانت بين أنصار موسى بن ميمون وأعدائه
 وهي عداوة شغلت أغلب العصور منذ وفاة موسى بن ميمون إلى زمن غير بعيد
 من عصرنا .

ولعل من الوفاء له ما فعله الآن أهل قرطبة من إطلاق اسم موسى بن ميمون
 على الشارع الذي ولد فيه تعظيماً لذكراه ، ورفعة الأندلس التي أنجبته (Calle
 de Maimonides)

مشكلة أسيرة ميمون بن يوسف قبل استيطانها مصر

ليس في جميع المصادر اليهودية أقل إشارة إلى إسلام أسيرة ميمون في الأندلس
 أو في المغرب الأقصى ، وقد مرّت قرون كثيرة استمر فيها النضال الشديد بين
 أنصار موسى بن ميمون وأعدائه وفي أثناء هذه الحملات الشعواء لم يرم أحد موسى

(١) ١١٤٤٤٤ طبع أمستردام ص ٢٣ ب

انه حرج على دين أسلافه في أي مرحلة من مراحل حياته
أما في سنة ١٧٠٧ ب م فقد نشر العالم نساج^(١) اعمداً على ما ورد في
كتاب تاريخ مختصر الدول لأبي العرج الملقب المعروف باسم العبري^(٢) أن أسرة
ابن ميمون أسلمت في أثناء إقامتها بالأندلس

وقد أدى انتشار هذا الخبر في الأندلس العلمية اليهودية إلى قصة أدبية انقسم
المؤرخون من أحدها إلى فئتين : الفئة الأولى تناصر العالم نساج وتجمع على ذلك
أدلة مختلفة من مصادر شتى ، ومن مؤلفات موسى بن ميمون نفسه ، وكانت
الأخرى بعد دعم الفئة الأولى بكل ما أوتي من حماسة و رها ، وعلى كل حال انه
مما لا شك فيه أن هذه المسألة أوجدت حركة مباركة وعناية رائدة بين مؤرخين
كثيرين هي المحب الفحل الدقيق في حياة ابن ميمون ، وفي المشاكل المختلفة
في حياة اليهود في ذلك العصر ، وفي حياة الإسلام بالأندلس والمغرب
الأقصى أيضاً .

فلماذا إذاً نالحت في المراجع العربية الى كانت السبب في ظهور هذه
العاصفة العلمية ، ثم تنتقل إلى سرد بطرقات الفئتين المتنازعتين من مؤرخي اليهود
حتى يتمكن من الوقوف على ملأ ما في هذه الرواية من الصحة والمالعة .

يمول أبو العرج الملقب^(٣) . » . وفي سنة خمس وستائة مات موسى بن

(١) Basnage Histoire des Juifs depuis Jesus Christ
Jusqu'a present Tome V P 1616 Abulpharage dit même que
Maimonide changea de religion et qu'il se fit Musulman jusqu'a
ce qu'il eût mis de l'ordre à ses affaires , il passa en Egypte
pour y vivre en liberte Ses amis ont nie la chose

(٢) وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة سنة ١٦٦٣ ب م . م أكسمورد بالعربية
والأندلس طبعه العالم بوكوك .

(٣) سريغوريوس أبو العرج بن هرون المعروف باسم العبري ، توفي في حدود سنة

هو هدى لاسى ، ركب في ...

... حاء ...

... ركب ...

... كمة ...

وهو ... من ...

... ولد ...

... رحيم ...

ولا ...

وكان ...

و ...

وصف ...

... رأى ...

ويسمونه ...

في آخر ...

على إسلامه ...

إسلامه ...

انقطعت ...

به ذلك « (٣) .

(١) على أن ما وصل إلينا من رسال ابن ميهون دافس ما جاء عند ابن العريضي

من أنه كان يمارس الطب عملنا وكان الموصى من جمع الحل يجمعون إليه للاستشفاء وكتب

سهد له ابن أبي أصبغة بأنه كان أوجد زمانه في أعمال الطب

(٢) العمة بالصم العجمة في النطق والعنى من لا فصيح سناً .

(٣) تاريخ محضر الدول لابن العريضي طبع بيروت سنة ١٨٩٠ ص ٤١٧ — ٤١٨ .

ركن ابن المبرى قد نقل عن كتاب تاريخ الحكماء للقفطى ما ذكره عن موسى بن ميمون .

على أننا إذا رجعنا إلى ما ذهب إليه القفطى في هذا الصدد لا يمكننا أن نعرف منه هل أخذ كلامه هذا عن روايات متداولة على السنة الناس من اليهود والمسلمين أو عن معلومات مدونة اقتبس منها ما شاء ، ويقول القفطى : « . . . » . وكان موسى ممن أظهر الإسلام بمدينة قرطبة وأقام ، ولما أظهر شعار الإسلام ألزم بجزئياته من القراءة والصلاة . ففعل ذلك إلى أن أمكنته الفرصة في الرحلة بعد ضم أطرافه في مدة احتمات ذلك وخرج عن الأندلس إلى مصر ومعه أهله ونزل مدينة الفسطاط بين يهودها فأظهر دينه وسكن محلة تعرف بالمصيصة^(١) وارتزق بالتجارة في الجواهر وما يجرى مجراها وقرأ عليه الناس علوم الأوائل ، وذلك في آخر أيام الدولة المصرية العلوية وراموا استخدامه في جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الفرنج بعسقلان فإنه طاب منهم طبيباً فاختروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهذه الواقعة وأقام على ذلك^(٢) ، ولما ملك المعز مصر وانقطعت الدولة العلوية اشتمل عليه القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني ونظر إليه وقرر له رزقاً ؛ فكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلة مشاركته ، ولم يكن وفقاً في المعالجة

(١) ولعلها المصاصة المذكورة عند المفريزي وابن دقاق كما جاء ذكر ذلك فيما مضى .
(٢) ولم يذكر القفطى اسم ملك الأفرنج الذي كان في حاجه إلى طبيب مصرى ، ولم يذكر لنا المصادر الأوروبية عن ذلك شيئاً ، فإذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أن ملوك الفرنج الذين حكموا فلسطين منذ استوطن موسى بن ميمون مصر إلى يوم حطيم الذي وقع فيه آخر ملوك بيت المقدس من الصليبيين في أيدي المسلمين كانوا أربعة : أولهم المريك بن بردويل الثالث وفد نوفى سنة ١١٧٣ ، والثاني بردويل الرابع وفد توفى سنة ١١٨٥ ، والثالث بردويل الخامس وفد توفى سنة ١١٨٦ ، وكان رابعهم وآخرهم جويدا من لوسينيان (راجع Chwolson : Literaturblatt des Orients. 1846. No. 20. p. 348)

أسرته أو إلى رواية أى معيشة لا تلميحاً ولا نصريحاً ، لا فى مفالات أنصاره
ورسائلهم ولا مفالات أعدائه .

وهناك رأى آخر العالم مونك يمول فيه : ربما كان أبو الحجاج يوسف بن
عقنيب من تلاميذ موسى هو الذى أفضى بأخبار إسلام أسرة أستاذه لصديقه
الحكيم المصطفى^(١) .

والمرجع العربى الثانى الذى يشير إلى إسلام ابن ميمون هو كتاب « عيون
الأنباء فى طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة الذى عاش بين سنة ٦٠٠ إلى ٦٦٨ هـ
وقد ورد فيه ما يأتى : « هو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون القرطبي اليهودى ،
عالم بسن اليهود وبعد من أحبارهم وفصلائهم ، وكان رئيساً عليهم فى الديار
المصرية ، وهو أوحده زمانه فى صناعة الطب وفى أعمالها ، متفنن فى العلوم ، وله
معرفة جيدة فى الفلسفة ، وكان السلطان الملك الناصر صلاح الدين يرى له
ويستطبه ، وكذلك ولده الملك الأفضل على ، وقيل إن الرئيس قد أسلم فى المغرب
وحفظ القرآن واشتغل بالفقه ، ثم إنه لما توجه إلى الديار المصرية وأقام بقسطنط
مصر ارتد ... »^(٢)

لماذا يكتب ابن أبى أصيبعة بكلمة « وقيل » مع أنه قد أقام بمصر مدة طويلة
وعاشر إبراهيم بن الرئيس موسى ؟ ولمَ أمَّ يبحث عن كذب هذه المشكلة ؟ وهل
كانت « وقيل » التى وردت فى عبارته نتيجة للأراجيف التى لم يحررؤ الناس على
التصريح بها خوفاً من أن تؤدى إلى فتنة بين اليهود أنفسهم ؟

Notice sun Joseph ben Jehouda, Journal Asiatique 1842 (١)

Juillet 1 — 70.

(٢) عيون الأنباء ، طبع العالم ملر سنة ١٨٨١ ج ٢ ص ٤٩٠ .

... كما ذكر في حاشية ديب ...
... كما ذكر في حاشية ديب ...
... كما ذكر في حاشية ديب ...
... كما ذكر في حاشية ديب ...
... كما ذكر في حاشية ديب ...

والعالم عبد اللطيف البغدادي الذي وصل إلى مصر سنة (١٨٩٠) يقول ما نصه :
(... وكان قصدي في مصر ثلاث أنس : ياسين اسمياني والرئيس موسى بن
ميمون اليهودي ، وأبو القاسم الشارعي ، وكلهم جاؤني وجاءني موسى
فوجدته فاصلاً لا في الغاية ، قد غلبت عليه الرئاسة وخدمة أرباب الدين . . .
وعمل كتاباً لليهود سماه كتاب الدلالة واعن من بكتبه بغير القلم العبري ، وقفت
عليه فوجدته كتاب سوء . يفصل أصول الشرائع والمقائد ؛ مما يظن أنه
يصلحها (١) .

وبذلك يكون العالم البغدادي قد حكم حكماً فاسياً على كتاب « دلالة
الحائرين » فكيف لم يذكر كلمة كبيرة أو صغيرة عن حادثة أبي معيشة لو كانت
صحيحة ؛ مع أنها كانت أشد في غمزه وانتقاده من كتاب دلالة الحائرين .
ثم إن أعداء موسى من اليهود لم يحجموا عن التفرغ إلى قس الدومينقيين
والإلحاح عليهم في إحراق كتبه — كما يتضح ذلك فيما بعد — فهل من المعقول
أن يغفلوا هذه الحادثة مع ما فيها من إثارة لنفوس الجماهير اليهودية في البلدان
المختلفة عليه .

(١) عبد اللطيف البغدادي في مصر ، طبع بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة س ٩ وعيون
لأنباء ج ٢ ص ٢٠٥ .

ولما ملاسطه أخرى على التقصير - حب المصدر الوحيد للحكاية
 إلى العرب ابن مسنة برر عمل ر م م سى رح من الأندلس إلى مصر مباشرة ،
 والواقع أن الأسر بس كدلت ادا ان موسى هاجر من قرطمة إلى المرية بالأندلس
 وأقام بها من سنة ١١٢٨ إلى سنة ١١٦٠ بعد أن فتحها أنصار ابن تومرت . ثم
 هاجر إلى المغرب وأقام به إلى سنة ١١٦٥ ثم رح إلى فلسطين ثمصر ، فمن هنا
 علم أن القفطى لم يستمد معلوماته عن موسى من مصادر موثوق بها

والذى لا شك فيه أن أسرة ابن ميمون مكتب على دين أسلافها طيلة
 الأعوام التى أقاموها بالمرية ، أى حوالى ثلاث عشرة سنة بعد خروجهم من قرطمة
 ولم يكونوا ممن مكثوا بقرطمة وتظاهروا بالإسلام

وعلى العموم إن معلومات القفطى التاريخية عن ابن ميمون غير كافية
 وأن ما ذكره عن مؤلفاته كان عن طريق السماع من أعدائه من اليهود يدل على
 ذلك قوله : « وعلب عليه المحلة العاسمة فصف رساله فى إبطال المعاد الشرعى
 وأسكر عليه معدمو اليهود أمرها ؛ فأحماها إلا عن من يرى رأيه فى ذلك » (١) ،
 وهذا هو ما دون فى كتاب ابن ميمون العبرى (متابى السوراة) ، كما يأتى شرح
 ذلك فيما بعد ، وهو كتاب لم نَسَحْ للقفطى أن يطلع عليه بنفسه .

وكذلك نقل ابن العبرى عن القفطى دون أن يتنصر فيما نقل ؛ بل
 اكتفى بالسماع دون المحت فى مؤلفات ابن ميمون .

وقد ذكر صلاح الدين بن الصفا خليل بن أبيك الصغدى الذى عاش بين
 سنة ٦٩٦ - - ٧٦٤ هـ قصة أخرى فى كتابه الوافى بالوفيات ، فقال إن موسى بن
 ميمون كان يصلى مع المسلمين التراويح فى السجدة التى أقبلته من بلاد المغرب

١٤٦ هـ ، رسالة التراويح قبل حلول شهره^(١)

وكذلك يعتقد مرجوليوث أن النرض من تليفق هذه القصة لم يكن الخط من كرامة موسى اامام الخماهير اليهودية ، وإما كان هناك طائفة من الأطباء ذوي الأطماع فاختلقوا هذه الرواية للنيل من كرامة الوزير عبد الرحيم بن علي البيساني القاضي الفاضل أمام الرأي العام الإسلامي بمصاحبته لطبيب ارند عن دين الإسلام . وفي هذه المناسبة نريد أن نشير إلى رسالة فرنسية دمجها المرحوم العلامة أحمد زكي باشا عن طاس الشفاء للسلطان صلاح الدين بن يوسف الأيوبي ذكر فيها حادثة ابن ميمون مع أبي الرب ابن معيشة فائلاً إن يهوديا كان قد أجبر على تغيير دينه بالأندلس وكان قد حفظ القرآن وأصبح عالماً ممتازاً في مذهب ابن مالك ولكنه بقي على دين أسلافه بينه وبين نفسه إلى أن فرّ من تلك الديار إلى مصر التي كانت قد أخذت بقسط وافر من الحرية في أيام صلاح الدين وقد فتح اليهودي متجراً يبيع فيه مجوهرات وأصبح حانوته شبه مدرسة اجتمع حوله فيها تلاميذه ليتلقوا عنه دروساً في الفلسفة والطب وعلوم الشريعة . وفي ذات يوم وصل أبو العرب ابن معيشة من الأندلس إلى القسطنطينية فعرف ذلك اليهودي فصاح بأعلى صوته أن الذي يجلس في هذا المتجر مسلم ارتد عن دينه ، فاجتمع حوله خلق عظيم ، وسبق اليهودي إلى القاضي الفاضل خائفاً مذعوراً وهو بالميت أشبه منه بالحى وقد عرف الحكم عليه قبل أن يفصل في أمره كما عرف ذلك جمهور الناس لأن حكم المرتد عن الإسلام ليس خافياً . وأما القاضي الفاضل فإنه

(١) راجع مقالة العالم خولسون (Chwolson) في المجلة Literaturblatt des
الذى فيها عين التاريخ الميلادى لرحلة موسى بن ميمون 342 — 351 p 1846
Orientis من المغرب إلى المشرق .

ر . من ابن سببر . اما رجع إلى دساس يحيى رئيس الطائفة كما ذكرنا من
قديس ، وهي " ابن الر الذي كتب فيه الخطاب المذكور

وكان كرمولى اول من أثار هذه المسألة عند اليهود ^(١) ثم سلك حبيبر
مسلكه في رساله قيمة عسده فيها ^(٢) وكذلك مونك ^(٣) وحرانس ^(٤) وى ه
وس ^(٥) وبوست ^(٦) وبير ^(٧) .

أما أغلب الفاتلين بأن أسرة موسى لم تترد عن ديها ، مطلقاً في الأندلس ولا
في المغرب فهم من مستشرقى اليهود ، وهذا القول هو الغالب عند المحدثين من
الباحثين يوافق عليه العالم منوخ ^(٨) إذ يقول : . . . وأعل أقض دامل على عدم
إسلامه أنه في أثناء الجدل العنيف الذى قام حول كتابه دلالة الحائرين والذى
لم يترك فيه خصومه نقداً أو مثابة إلا وصموه بها لم يرمه واحد من غلاتهم بأنه
اعتنق الإسلام ، وكان لا بد لهم من مثل هذا النقد لو أنه أسلم حقيقة إذ أن
إسلامه لا يمكن أن يبقى سراً محجوباً عنهم .

J. Carmolij : Maimonides und seine Zeitgenossen : (١)
Israelitische Annalen 1939—40. Univers Israelite 1857—1858.

Abraham Geiger : Moses ben Maimon. Breslau 1850. (٢)

S. Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal (٣)
Asiatique 1842 Juillet 1—70. Archives Israelites. 1851. p 319.

H. Graetz : Geschichte der Juden. Vol. VI. p. 316 (٤)

(٥) . . . : משה בן מימון

Jost. I. M : Geschichte des Judentums. Vol II p 33—34 (٦)

Jost. J. M : Geschichte der Israeliten. Vol. VI. p. 172.

Peter Beer : Leben und Wirken des Rabbi Moses ben (٧)
Maimon. Prag. 1834.

(٨) راجع مقالة العلامة Eugen Mittwoch في دائرة المعارف الاسلامية المترجمه

إلى العربية المجلد الأول ص ٢٨٧ — ٢٧٨

וְהַיְיטָנוּ לְפָנֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ
 וְלִפְנֵי כָל הָעָם וְלִפְנֵי
 כָּל הַמַּלְאָכִים וְלִפְנֵי כָל הַבְּרִיָּוֹת
 וְלִפְנֵי כָל הַיְּצִרִים וְלִפְנֵי כָל הַמַּלְאָכִים

(1) W. G. L. ... A. ...
 ...

(2) ...

(3) ...
 Biographien Peter Beer Berlin 1844.

(4) ...
 ... 20 — 12

(5) H. Kamm Hat Maaronides den krypto-Monismus-
 dantismus gemildert?

(6) D. F. Margoliouth. J. Ori. R. vol. XIII p. 539

(7) Moscatto. Die Juden in Spanien u Portugal und die
 Inquisition Deutsch von Keyserling. Hanover. 1878. p. 18—19

(8) ... 24 — 23

(9) The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides
 translated by M. Friedlaender London 1904
 Carmoly, Gezer, Munk and others are of
 opinion that the treatise of Maimonides on involuntary apostasy
 as well as the accounts of some Mohammedan authors contain
 strong evidence to show that there was a time when the family
 of Maimon publicly professed their belief in Moh. A critical examina-
 tion of these documents compels us to reject their evidence as
 inadmissible..... p. XVIII.

(10) Moses ben Maimon : Führer der Unschlüssigen
 Uebersetzt von Adolf Weiss. Leipzig. 1923. p. L VII — L XIII.

وألbogen^(١) ، وهابر شتام^(٢) ، وأهم من جمع في هذا الموضوع العالم برلينر^(٣) فقد ناقش جميع من كان على الرأي الأول مناقشة شديدة ورجح في النهاية أن أسرة ابن ميمون بقيت في جميع أطوار حياتها بالأندلس والمغرب على دين آبائها . هذا مجمل القول في مسألة لا يمكن الترجيح فيها نهائياً ، على أننا نميل الى أن الأقرب إلى الحقيقة هو القول الثاني .

وأخيراً لا أرى بداً من الإشارة إلى أني لم أثر هذا الموضوع رغبة فيه لذاته وإنما أثرته لكي لا ينقص بحثي من أمر يتعلق بموسى بن ميمون من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأنه كان سبباً في حركة فكرية مباركة اشترك فيها فطاحل علماء اليهود فظهرت مدوناتهم في الأدب اليهودي الذي كتب بلغات شتى مشتملة على تاريخ اليهود والمسلمين في القرن الثاني عشر بإسهاب وتفصيل .

J. Elbogen : Abraham Geigers Leben ' und Lebenswerk. (١)
1910. p. 332.

(٢) د. הרברשטام : ישורון ج ٤ ص ٢٣ — ٣٦ .

(٣) راجع مجموعة Guttman ج ٢ ص ١٠٣ — ١٣٠ ، مقالة A. Berliner :
Zur Ehrenrettung des Maimonides.

الباب الثاني

مؤلفات موسى بن ميمون الدينية

موسى بن ميمون يؤلف رسالتين قبل هجرته إلى المغرب في عنوان شبيه — الأولى في حساب الميقات للأعياد اليهودية والثانية في أسس المنطق — ما شرحه ابن ميمون لبعض أسفار التلمود ذهب أدراج الرياح بسبب تنقلات أسرته إلى البلدان المختلفة — تفسيره لأسفار المشنا المسمى بالسراج — مصنفه تثنية التوراة في الفقه والشرع الاسرائيلي — ما بين تثنية التوراة والتلمود؟ — المصادر التي اعتمد عليها في تأليفه كتاب تثنية التوراة — أسلوب موسى بن ميمون العبري — كتاب الفرائض الذي أصدره ابن ميمون قبل تثنية التوراة — المعارضة الشديدة لتثنية التوراة — إبراهيم بن داود (٦٥٨٦) زعيم المنتقدين لموسى ابن ميمون — رأى موسى في البعث والآخرة — مراسلات ابن ميمون وما لها من الأثر في تاريخ اليهود في القرن الثاني عشر — المراسلات المزورة المنسوبة لابن ميمون — مقالته في السعادة — رسالته إلى يهود النين — تهذيبه لكتابي ابن أفلاح وابن هود الأندلسيين .

كان موسى بن ميمون قد بدأ بالتدوين في المرية قبل أن تبلغ سنه الثالثة والعشرين ، وكانت باكورة أعماله رسالتين : الأولى بالعبرية في حساب الميقات للأعياد اليهودية ^(١) ، وكان الغرض من هذه الرسالة شرح التسيء وكيفية معرفة الأشهر العبرية القمرية من السنة الشمسية لتعيين الأعياد اليهودية ، وقد وضعها بطريقة سهلة جذابة لا يحتاج قارئها إلى مرشد ؛ ومع أن الموضوع جاف ليس

(١) يعتقد العالم شتاينشneider أن هذه الرسالة كانت قد وضعت بالعربية ثم ترجمها أديب

مجهول إلى العبرية M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen des
وتعرف بالعبرية باسم מאמר העבור راجع קובץ ١٨٩٣ p. 509
Mittelalters. Berlin. 1893. p. 509
אגרות הרמבם ص ١٧ .

ما أكرم من أروام بعد استنحاح رى أن عمله سائماً باسمه الرائعة
والمح وعلى الحرم أن هذا المصير صُور روح المطام والمحب المطلق
لدين من ربي في جميع ربانة السكينة

أما الساء اتانم وقد وصمها احكاما اليهود دوى الإلهام بالأدب اعربى
الدين محتاحون إلى علم العاشمة والمنطق الاسلامى ، وندكر فى بداية هذه الرسالة
أن المنطق لا يعدّ علماً قائماً بذاته ، بل هو وساطة إلى تمرين التلميد والمعلم على
البحث وتنظيم التمكن كبير سطياً معمولاً ، وهو للعمل كالقواعد للغة . وكما تبين
انقواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الصمط وتنظيم العقل
وهكذا تشرح في أربعة عشر فصلاً أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه ، وقد وضع
في نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها ترحاً وافياً ، حتى جمع في
رسالته ما يريد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح . وقد كتبت هذه الرسالة باللغة
العربية ، ونقلها موسى بن تّون من علماء يهود جنوب فرنسا بعد مدة وحيرة
من وفاة المؤلف إلى العبرية . على أن هناك ترجمة عبرية أخرى لهذه الرسالة وصمها
في الأندلس سنة ١٣٧٠ العالم يوسف لوركي^(١)

وفي ذلك العهد ، أى قبل هجرة أسرة ابن ميمون إلى المغرب الأقصى ، بدأ
موسى يديون شرحاً لبعض أسفار التامود البابلى الذى ذهبت أعاب صفحانه أدراج

(١) M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen. p. 435

وكانت هذه الرسالة قد لفت أنظار العلماء المسيحيين وترجمها العالم ساستيان ميستر Sebastian Münster إلى اللغة اللاتينية سنة ١٥٢٧ ، وكان العالم موسى مندلسون Moses Mendelsohn الذى عاش من سنة ١٧٢٩ إلى سنة ١٧٨٦ ، وهو أكر فيلسوف يهودى في القرن الثامن عشر ، قد أشار على تلاميذه وأنصاره بدراسة هذه الرسالة ، فكان ذلك السبب المباشر لترجمتها إلى اللغة الألمانية

لا تعنى به وإن كان الدماء أنفسهم يرجعون إليه في بحثهم ؛ لهذا وضع موسى بن ميمون في شرحه طريقة جديدة لدراسته ، حتى أصبح مرة أخرى عالماً مستقلاً يدرس لذاته (١) .

وكان موسى يرجو لمؤلفه روحاً عظيماً في البلدان الإسلامية لطرافته في الآداب اليهودية ، ولكونه كتب باللغة العربية (٢) ، ولكن الجوع اليهودية الشرقية لم تقبل عليه إقبالاً مرجواً لأن مصنفات موسى بن ميمون لم تكن لتتوغل في القلوب طفرة واحدة ، وكان طبيعياً أن تمر رهة حتى تدركها العقول شأن مصنفات الفلاسفة والعلماء أول ظهورها .

وإذا كان كتاب السراج لم يلق قبولاً مرضياً في الشرق فإن يهود البلدان الغربية في المغرب الأقصى والأندلس وجنوب فرنسا ؛ أخذوا يقبلون عليه إقبالاً عظيماً ، وبدأ شمويل بن تبون ، ويهودا حريزي يترجمان بعض أجزائه ؛ على أن أغلب الأجزاء قد نُقل إلى العبرية حوالي قرن واحد بعد وفاة المؤلف ، في سنة ١٢٩٦ ألح يهود روما على العلامة سليمان أدرث (שלמה אדרת) بمدينة برشلونة بتكوين لجنة لترجم جميع أجزاء السراج إلى العبرية تحت إشرافه فدعا إليه أحباراً من رجالات العلم وعهد إليهم بذلك ؛ فانتشر الكتاب انتشاراً عظيماً في جميع البلاد التي كان يجهل فيها اليهود اللغة العربية .

ويجب أن نلفت الأنظار إلى أن السراج في ثوبه العبري لم يحك الأصل في أغلب أجزائه حكاية دقيقة ، لأن القوى التي اشتركت في ترجمته لم تكن

(١) راجع مقالة هببلي : הרמבם בחור בעל הלכה p 307 1883 في مجلة השלוח ج ١٥ ص ١٤ .

(٢) راجع ما ذكره يهودا حريزي في صدر ترجمته لكتاب السراج : ٤٦١ חב"ב כ"אם ראשון לא ידעו לשון הקודש.

وكان هذا الكتاب وحده يكفي لتخليد اسم ابن ميمون في تاريخ اليهود ، ولكنه استمر في التدوين حتى وصل فيه إلى أعلى درجة لم يبلغها غيره من مفكري اليهود في القرون الوسطى ، فألف كتاباً آخر أَدَّى إلى ثورة اجتماعية في حياة اليهود الدينية . ونعني به كتاب تثنية التوراة (*Sefer ha-Torah*)

❖ ❖ ❖

كان اليهود في جميع البلدان يدرسون التلمود دراسة مستوفاة حتى رسمت

(١) وقد وضع الأديب إبراهيم يعزى فهرساً كاملاً لجميع صعاب كتاب السراج التي ظهرت منذ ظهور المطبعة مع بحث مفصل في جميع من اشترك في ترجمته من العربية إلى العبرية ، وهذا الفهرس يدل على اطلاع واسع على مدونات موسى بن ميمون (راجع مجلة كريات ٥٥ ص ٩ — ١٠١ — ١٠٩ و ص ٢١٩ — ٢٣٤) .

في قلوبهم تعاليمه وتغلّبت على عقليتهم وظهر تأثيرها في جميع نواحي حياتهم الدينية والعقلية (١).

(١) بعد ختام المشنا في القرن الثالث ب . م . أخذ آحبار اليهود في فلسطين والعراق يدرسون التوراة على ضوء المشنا فتكونت مجموعات دينية تشريعية جديدة شغلت العقل اليهودي من منتصف القرن الثالث إلى القرن الخامس ب . م .
وينقسم التلمود إلى قسمين : القسم الأول يشتمل على تعاليم الآحبار في أرض فلسطين ، وقد عرف بالتلمود الأورشليمي ، وكان يهود العراق يسمونه أيضاً بالتلمود الغربي بحكم وجود فلسطين في الناحية الغربية من العراق ، كما أطلقوا عليه اسم تلمود أرض إسرائيل (תלמוד ארץ ישראל)

وقد استمر تدوينه منذ أوائل القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع ب . م . ، وانقطع قبل أن يتم شرحه وتعليقه على جميع أجزاء المشنا بسبب اضطرابات روما القاسية ، وكان ذلك بعد أن ارتقى قنسططين الأكبر عرش روما ، واعترف بالمسيحية ديناً رسمياً للدولة ، فأخذ اليهود من ذلك الحين يعانون الأمرين في جميع بلدان الدولة الرومانية ، وقد أدى ذلك إلى اضمحلال الحضارة اليهودية فانقطع الآحبار في فلسطين عن تدوين التلمود .

أما التلمود البابلي فاستمر تدوينه من عهد ختام المشنا إلى أواسط القرن الخامس ب . م . أي حوالي ثلاثة قرون وهو يشتمل على بحوث مستوفاة في أربعة أجزاء كاملة من المشنا ، وعلى بعض الأسفار الأخرى من الجزءين الآخرين أيضاً .

وكان التلمود الأورشليمي يكتفي بالشرح أو التحليل لنص المشنا مع سرد مناقشة غير مطولة بين الآحبار ، ويعرض في نهاية القول المرجع والأمر الفصل في كل نظرية فقهية ومعاملة تشريعية .

أما التلمود البابلي فيفتح الباب على مصراعيه لمناقشات طويلة لا تنتهي إلى قول مرجح ، ويبدو فيه أن المناقشة جاءت لتمرين عقلي وتدريب منطقي ، وهو يشتمل على نظريات كثيرة في الفلك والطبيعة وكل ما كان يشغل بال اليهود إلى القرن الخامس ب . م . ففيه إلى جانب الأحكام التشريعية مباحث في التاريخ والروايات والقصص والآراء الكثيرة التي وصلت إلى الآحبار من البابليين والفرس ، وأدجت كل هذه النظريات حتى تمثل تمثيلاً صحيحاً حقيقياً عقلية اليهود في جميع نواحي حياتهم مدة ثلاثة قرون .

وقد جمع الحبر أشي (٤٦٥) الذي تولى رئاسة المدرسة الدينية اليهودية بمدينة سورا بالعراق من سنة ٣٧٦ — ٤٢٧ ب . م . مجلدات التلمود البابلي بعد أن هذبه وشرحه وقرأه على تلاميذه مرتين ، وبذلك يعد ختام أسفار التلمود البابلي .
وكان ابنه ، والذين عاشوا معه في ذلك العصر ، قد أضافوا الحواشي والهوامش إلى نصه الأصلي

وقد عدَّ سعديا الفيومي من أعظم علماء الذين خدموا كتب التلمود (١) وإسحق الفاسي (٢) وسليمان بن إسحق (٣) وغيرهم من علماء ، وكان أغلبهم من أخصار جنوب فرنسا ، منهم الذين وضموا حواشي وهوامش اشرح المعقد والغامض ، وهؤلاء جميعاً لم يساعدوا رجال الفقه والتشريع مساعدة وافية ، لأنهم كانوا في حاجة إلى بحث منظم في علم الفقه الإسرائيلي حتى جاء موسى بن ميمون فأخرج مصنفاً استمد منه من التلمود وشروحه وهوامشه بعد أن صرف فيه مدة لا تقل عن عشرين سنة وأطلق عليه اسم « تثنية التوراة » ، (משנה תורה) (٤) .

ولم يفكر موسى في بادئ الأمر أن يدوّن كتاباً ضخماً ينشر على الملأ في

(١) ولد سعديا بن يوسف بمدينة الفيوم بقصر سنة ٨٩٣ ب . م . وتوفي بمدينة سورا بالعراق سنة ٩٤٢ ، وله مصنفات كثيرة ، دونت أغلبها باللغة العربية ، اشتهر منها كتابه الناج ، وهو يشتمل على ترجمة جميع أسفار العهد القديم .

(٢) ولد إسحق الفاسي ، الذي سمي باسم المدينة التي ولد بها ، في سنة ١٠١٣ ب . م . وقد أمضى أغلب سني حياته بأعصار المغرب الأقصى إلى أن رحل في شيخوخته إلى الأندلس حيث توفي بها سنة ١١٠٣ ، بعد أن بلغ التسعين من عمره ، وقد كان من أهم أخصار التلمود الذين عاشوا قبل موسى بن ميمون ، وكان ميمون من تلاميذه ، وله مؤلف في التشريع الإسرائيلي عرف بكتاب الفقه (הלכות משה) .

(٣) ولد سليمان بن إسحق (١٠٥٩) بمدينة طروا (Troyes) بفرنسا الشمالية سنة ١٠٤٠ ب . م . وتوفي بها سنة ١١٠٥ ، ويعتبر من خول علماء اليهود في القرون الوسطى بسبب شروحه أسفار الكتاب المقدس والتلمود البابلي ، وهي الشروح التي لا زالت إلى يومنا الحالى من أهم الطرق للبحث في الكتاب المقدس والتلمود .

(٤) وتثنية التوراة يشتمل على أربعة عشر كتاباً ، لذلك سمي بالعبرية : يد هجراف (יד החזקה) . أما « يد » فهي إشارة إلى الجمل من الحروف (האותיות) لأن الياء تحسب بالعبرية بعشرة والذال بأربعة ، على أن هذه التسمية ليست من المؤلف (راجع

M. Steinschneider : Cat. Bodl. مقال عن موسى بن ميمون) .

الدمر بح . بل أحد يجمع مباح من الفوائس كلما قرأ أو انتهى من قراءة باب ،
أو فصل في أدب التلمود لتكون مرحلاً له ، كما تندية وطيفه السرعة ، ثم لما
كثير تدوين هذه الأحكام أصبح له أسرها عند سهر ، من الأحبار والعصاة ، وكل
من لم يستطع أن يستخلص نتائج علمه من دراسته محاورة أحبار التلمود

وإذا كانت طريقة التلمود هي العرض للموضوع وإفصاح الحال للمناقشة
بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة . دون الترحيح في أعاب المسكلات ، فإن
موسى كان يعتمد على رجاحة عقله وعلى التمايلد الموروثة ويحكم حكماً فاصلاً ،
وهو لا يجمع روايات ولا بدخل في عمرة مناقشات ؛ بل يفصل تفصيلاً ويحكم
حكماً صريحاً مبيناً ، فمن هنا راه لا تشير إلى مصادر ، أو إلى أسايد ، أو إلى
أصحاب المذاهب من أحبار التلمود ؛ إذ ليست المذاهب هي جوهر الموضوع
الذي يبحثه

ومع أنه يعتمد قتل كل شيء على التلمود البابلي ؛ فإنه لا يهمل أن يستمد
معلوماته عن التلمود الأورشليمي إذا دعت الحاجة إلى ذلك ، أو من بقية
المجموعات الأدبية اليهودية الدينية الأخرى مثل سهرًا (٥٥٦٨) ، وسهرى (٥٥٦٩)
ونخيلنا (٥٥٦٨) ، وتمخوما (٥٥٦٨) ، وروايات مدرسة الخبر إسماعيل
(٥٥٦٨) ، وتوسفا (٥٥٦٨) ، وهي بقية المصادر التي
لم تندمج في مجموعة أسفار التلمود .

وكان موسى قد استعمل نسخة من التلمود البابلي ترجع إلى القرن السابع
ب . م . كما استعمل مخطوطات أخرى من الآداب اليهودية وُجدت في كنائس
اليهود بمصر القسطنطينية^(١) .

(١) ويدكر موسى ، في رسالة له إلى فحاس بن مشولم رئيس الطائفة اليهودية =

وقبل أن ينشر موسى كتابه « تثنية التوراة » أذاع « كتاب الفرائص » ، وكان تمهيداً لكتابه الكبير ، وقد وضع هذا الكتاب باللغة العربية حتى يسهل على الجماهير استعمال كتابه الكبير في الشريعة الإسرائيلية ، وقد ترجمه في الأندلس إلى العربية ثلاثة من أعلام اليهود : هم موسى بن نبون ، وإبراهيم بن حسداى من مدينة رشلونة ، وسليمان بن أيوب من مدينة عرناطة ، وكان ذلك بعد وفاة المؤلف^(١) .

وقد كان من حظ كتاب « تثنية التوراة » أن يتشراته انتشاراً عظيماً حتى اقترح العالم يوسف بن جابر البغدادي على المؤلف أن يترجم كتابه هذا إلى العربية فلم يقبل ذلك منه .

وكان الناسخون قد انهالوا على الفسوط لينقلوا النسخ لكثرة الطالب ، وكانوا يعرضون المخطوط ليوقع عليه حتى تعتمد الطوائف اليهودية .

وإذا كان هذا الكتاب قد أثار من ناحية إعجاب الطوائف اليهودية عامة ومجدته تمجيداً ؛ فإنه من ناحية أخرى كان مبدأً فتنه انفايت على مر الزمان إلى عاصفة سديدة قسمت اليهود إلى شيعتين : واحدة تناصر موسى والأخرى تناوته .

وأخذ الناقون والرجعيون ينتقصون من قيمة الكتاب بالطعن افاحتس ، وبالقول البذى ، وقد انضم إليهم نخبة فاضلة من فطاحل علماء اليهود فى ذلك العصر ، وكان زعيمهم العالم إبراهيم بن داود الذى وضع كتاباً كاملاً خاصاً بالمنفذ (השנות הראשונות) ند فيه بموسى بن ميمون ورماء بمثابة شديدة لحذفه أسانيد

(١) وقد نشر (Peritz) يربنس جرءاً من الأصل العربى سنة ١٨٨٢ بمدة برسلاو (Breslau) ، ثم أخرج بلوخ (Bloch) جميع أصول النص العربى من كتاب الفرائص سنة ١٨٨٨ بمدينة باريز .

محور نقدهما يدور حول نظرية واحدة أهملها الميموني — حسب رأيهما — عن سوء نية ، وهي أنه لم يقل في كتابه الضخم شيئاً صريحاً عن المعاد الشرعي (החית המוות) وفقاً لتعاليم أحبار التلمود ؛ في حين وجه عناية مفرطة إلى البحث في حياة الروح في الدنيا والآخرة ، وكان من جراء ذلك أن أخذ الناس يعتقدون أن موسى بن ميمون لم يؤمن ببعث الأجسام ؛ ولذلك طاب إليه بعض تلاميذه أن ينشر رأيه واضحاً عن البعث فأجاب بمقال قال فيه : إن الناس أساءوا فهم ما أورده في كتابه « تثنية التوراة » خاصة بالبعث والآخرة .

ولعلَّ إيجازه كان السبب في سوء هذا الفهم ؛ مع أنه كان يقصد إلى الإيجاز ويقول في هذا الصدد : إنه لو استطاع تلخيص التلمود في فصل واحد لما لخصه في فصلين اثنين (١) .

والواقع أن « تثنية التوراة » كتاب يبحث في الأحكام والقوانين والمعاملات التشريعية ليس إلا ، وليس في طاقة كتاب هذا شأنه أن يتعرض للموضوعات الفلسفية ، ويبحثها بحثاً مفصلاً وافياً ؛ لذلك عرض لها في كتابه الفلسفي « دلالة الحائرين » .

ويجب أن يقال صراحة إن موسى بن ميمون لم يَهْدَى من روع أنصاره بهذا القول ، كما لم يقنع المخالفين لأنه لم يأت بجديد ؛ بل أعاد ما ذكره من قبل ، ثم عمد إلى نظريات فلسفية لم توصل إلى نتيجة حاسمة أو رد يفهم منه الإيجاب أو الساب .

== زار شموئيل بن علي فوجد عنده نحو ألفين من التلاميذ الذين وفدوا إليه من جميع نواحي العراق للارتشاف من مناهله (راجع كتاب العالم مارجوليوث تולדות המיימוני ص ٦

Graetz : Geschichte der Juden. Vol. VI. Note. 15.

(١) קבץ אנחות הרמבם مقاله البعث ج ٢ ص ١٠ : ١٦ היה אפשר כי דשית

את התלמוד כלו בפרק אחד לא הייתי משים אותו בשנים

وقد اتهمه لوصاطو (١٣٣٥) أحد علماء اليهود في القرن الماضي بالتهرب وعدم الإخلاص في مقالاته عن البعث^(١) ، ولكن فيلسوف عصرنا أحمد هناعام فند هذه التهمة قائلاً : إن موسى بن ميمون كان فيلسوفاً يذرك الموضوعات بالاعتقل ولم يكن شاعراً يتأثر بالعواطف والشعور في أثناء البحث^(٢) .

على أن هجاء الهجائين وثوران الناقمين ذهب جميعه أدراج الرياح ، وأخذ الناس يقبلون على كتاب تشنية التوراة إقبالاً ليس له نظير في تاريخ الآداب الإسرائيلية ، وكان الكتاب مرشداً لمن لم يتمكن من فهم آداب التلمود كما كان معيناً لأصحاب الثقافات على التعمق والتوغل في أسفار التلمود من ناحية أخرى . وكان الشاعر يهودا حريزي قد دوّن قصيدة مدح فيها موسى بن ميمون لمناسبة ظهور تشنية التوراة^(٣) ، ويذكر العالم شموئيل بن سبورتته أن كتاب تشنية التوراة انتشر بين جميع اليهود في فرنسا الجنوبية^(٤) ويعدّ العالم هرون بن مشولم كتاب تشنية التوراة أعظم مدون أنتجته قرائح اليهود بعد تدوين التلمود^(٥) ، وقد وصل إلى موسى في أخريات أيامه أن علماء مدارس العراق يفصلون في انقضايا وفقاً لما ورد في كتابه^(٦) .

(١) راجع مجلة ديمس ١١٢٦ ج ٣ ص ٦٧ — ٧٠ .

(٢) مجلة ديمس ١١٢٦ ج ١٥ ص ٣١٧ مقالة شموئيل بن سبورتته وكان موسى قد وضع مقالاته عن البعث بالعربية وترجمها شموئيل بن تبون إلى العبرية كما ترجمت في القرون الوسطى إلى اللاتينية أيضاً (راجع M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. p. 431. Die Arabische Lit. der Juden. p 159.)

(٣) كتاب ديمس المقامة ٤٦ .

(٤) ديمس ١١٢٦ ج ٣ ص ١٦ .

(٥) ديمس ١١٢٦ ج ٣ ص ١١ .

(٦) ديمس ١١٢٦ ج ١ ص ٣٣ .

وكان كتاب تثنية التوراة سبباً في ظهور جملة مذبوبات في المشرع الإسرائيلي
ففي عام ١٣٤٠ وضع العالم يعقوب أشري كتابه في الفاعون الإسرائيلي «طوريم»
(٥١١٥) اعتماداً على نظريات تثنية التوراة . سم وضع العالم يوسف كارو الذي توفي
في سنة ١٥٧٥ مختصراً للكتاب المذكور عرف باسم شولحان عاروخ (٣٦٥٥ : ٣٦٦٦) ،
وأصبح الكتاب الرسمي للطوائف اليهودية في المعاملات المانونية المحلقة^(١) .

اجابات موسى بن ميمون

تستمل إجاباته على أمور في عاية الخطورة لأنها تجلو جملة نواح عامصة في
حياة اليهود بمصر في القرن الثاني عشر ، وفيها نظريات ستي في شؤون الدين
والفلسفة ، وشرح كثير من الموصوعات الغامصة التي كان بسنفهم عنها العلماء
والأداء من البلدان الفاصية والدارية .

وقد دون أغلبها بالعربية وترجمت جميعها إلى العبرية ، وكان لها الرواج
العظيم في جميع الأقطار التي وحدث فيها طوائف من اليهود ، ومما يدل على ذلك
ظهورها مطبوعة بعد مدة وحيرة من اخنراع المطبعة دون أن يعين مكان طبعتها
وتاريخه . ثم ظهرت الطبعة الثانية بالفسطاطينية في سنة ١٥٢٠ .

وكان العالم مردخاي (١١٦٦ : ١٢٢٠) تامه قد عني بجمع بعضها فطبعها بالعبرية
بمدينة أمستردام سنة ١٧٦٥ تحت عنوان رينة العصر (١٦٦٦ - ١٦٦٦) ، وقد ظهرت
مجموعة أخرى منها في مدينة ليبريج بألمانيا سنة ١٨٥٩ باسم مجموعة من مراسلات

(١) ومما يدل على عناية يهود مصر بنسب التوراة والسراج ما وجد منهما من مقطعات
كثيرة مخطوطة بالجزيرة ، وهي كثيرة لم يوحدها ميل (راجع Descriptive Catalogue
of Genizah Fragments by B. Halper 1924 p 229.

موسی بن میمون و חסידיו

و یحידر ما آن بلغت لآخر ان ر حیدر بن
 دست دسد علی موسی بن میمون لأعراض من موسى بن
 تدمره لعدم ملاءمته للاسلام و المحبوب مطاوعة ، كما في
 مصنفات موسى بن میمون .

ولبت المرورين وفعوا عدد حد دس بعض الفهرات رابعة في مراسلات
 موسى . وانكن الأمر كان أعظم من ذلك إاد دسوا عليه منالاة كاملة فيها بعض
 رائه في كتبه بمصد تحويل الأظار عن التروير ، وقد محجوا إلى حد ما إذ مرت
 قرون كثيرة اعتقد الناس فيها صحها إلى أن أظهر امحت الدفوى في الزمن
 لحديث أمها مدسوسة عليه (٢) .

ومن هذه الرسائل « وصية موسى لانه إرهيم » ففها سوى مغايرتها لأسلونه
 دليل آخر على تزويرها وهو توحبه الوصة إلى أبناء كتيرين مع أنه لم يرق إلا
 انما واحدا « وكذلك موعظة جمبله جدا » أنشأها أدب محمول بمصد

(١) أخرج العالم إرهيم حد مرعاس آخرها بماسطين طعة عامه حددة من مراسلات
 موسى سمل على حمله إحاب محبونه لم سحر إلى الآن : חסידיה דדודם אספן בתוך
 דבני יד יספדי דפוס יידיש און לאיי אנדדס חיים פריינדן יידישע תרצה -

(٢) راجع المغالاب والرسائل لمدسوسة المدسوة لموسى بن میمون حد :

M : Steinschneider : Hebr. Bibliographie. Bd. VI. p. 130. Hebr.
 Übersetzungen p 906 Anm 2

Dr. Rosin Die Ethik des Maimondes. Breslau. 1876 p. 21.
 Anm 9.

Kautmann · Geschichte der Attributenlehre in der Judischen
 Religionsphilosophie. Gotha. 1877. p. 490.

معارضة آحمار جنوب فرسا ونسبها لموسى بن ميمون كى تروج بين البيئات العلمية^(١) .

بقية رسائل موسى الصغيرة

ومن رسائله الصغيرة « السعادة » وكانت حزناً من رسالة لم يكملها ، ولاشتمالها على آراء ناضجة يعتقد العالم ستينشنيدر أنها دونت في أخريات أيام موسى ، ولكونها موجهة إلى يوسف بن عقنن يرى العالم ريبورت أنها تكلمة لما في كتاب دلالة الحائرين . أما المؤرخ جرتس^(٢) فيراها من الرسائل المدسوسة عليه ولكن باخر (Bacher) المتخصص في علوم اليهود يدلل بأدلة كثيرة على أنها لموسى ابن ميمون^(٣) .

وقد وضع موسى في مصر رسالة أرسلها إلى اليهود في الين عن طريق تلميذه يعقوب بن ثنائيل وقد ضاع نصها العربى و بقت الترجمة العبرية («גדת תימן») التى وضعها شموئيل بن تبون .

وكان موسى قد عنى بعلوم أخرى لذلك « هذب كتاب الاستكمال لابن أفلح الأندلسى فى الهيئة حقق فيه وقد كان فى الأصل تخليطاً ، وهذب كتاب الاستكمال لابن هود فى علم الرياضة وهو كتاب جليل يحتاج إلى تحقيق لحققه وأصلحه وقرئ عليه^(٤) » .

(١) تاريخ اليهود للمؤرخ جرتس من الترجمة العبرية ص ٤٥٩ .

(٢) Grätz : Geschichte der Juden. Vol. VI p. 389

(٣) J. Ou. R. vol. IX. p. 270

(٤) تاريخ الحكماء للقمطى ص ٣١٩ .

فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه في الحائرين

كتاب دلائل الحائرين عند آرى ما وصل به فكر يهودى - سفي في عروق
 وسطى - تطور الماسمه عند اليهود - اثر علمه الماسمه عند يهود - فالفلسفه يهود
 ادى بدهوا موسى بن ميمون - المراجع اليهوديه واموانيه والاسلاميه اى احمد ساميه
 المؤلف في اثناء مدونه كتاب دلائل الحائرين - مدونه المؤلف الموحده اى الماده المصروف
 يوسف بن عقيين - الغرض من تأليف كتاب دلائل الحائرين ومن دون - الموضوعات التى
 يشملها الجزء الأول من الكتاب : إكل الأوصاف اده مسريه لده - إدراك الله
 على الطريقه الساسه لا الاشاعه - أسماء الله الحسى اى ورد في الكتب امريه - محارة
 لتمام والمعابد - المكامون هرون من ساسه الله بالعله الأولى - ماذا أحد المكاهم
 عن الماسمه الموانيه وكف طعموه على عقائدهم - موسى بن ميمون افس نظره قدمه
 الكون لأرسطو وبرهن على أن الكون محدث - كيف افس مرسى المتكلمين - علهاء
 يهود المشرق مدحون مبادئ المتكلمين في مصنامهم - الأدبه اليهوديه اعربه مدفع إلى
 فلسفه أرسطو - الموضوعات التى يشملها الجزء الثانى من دلائل الحائرين : بحث في
 وجود الله وما ورد فيه لأرسطو وفالفلسفه المسلمين والمراجع اليهوديه - عود إلى مسكه
 عدم الكون أو حدونه - سسم المعفدين بالله إلى ثلاثة أسماء - حقيقه موده وماهيتها -
 سسمه الى والوحى - الموضوعات التى يشملها الجزء الثالث من كتاب دلائل الحائرين ،
 رؤيا النبي حريال - السر وما نحل من المقاصد العامه - هل يكون الله مستولا سما مع من
 الكوارث على المخلوقات وما يترتب على ذلك من عناه الكون وده فيه وما يقول الماسفه
 في هذه المعضله وما يقوله سرعه موسى فيها - رأى مواف دلائل الحائرين في العلة الالهيه -
 امرق من علم الصانع بما صنع وعلم غيره بذلك المصنوع - - قصه أنوب اتي خيركن ناظر
 من الناس - امحاح الله الأبناء والأبناء والأمراد والجماعات - - امحاح في صالح الناس
 وصلاح البدن مع مريح واحباب وعادات - الهامته وما وصل إلى عرب من معتقدهم
 مؤثنه - كتاب الملاحه السطيه لابن وحسه - رأى المؤلف فيه - عاة المستشرقين
 كتاب الملاحه السطيه - أسباب تمسك السرعه بمعفدات كان تركها أصاح - احراض
 السرعه الكامله - عدم القاب السرعه إلى الساد - تعديل مرائس وواحباب وردت في
 الكتاب المقدس بعليلا فاسفها - فصول الاحسام تبدأ بمل رابع بعد ملحق بطريبات موسى

اس ممنون عن اذوحد — عرب هذا حكمه — اسم الكتاب إلى أربعة أنواع —
معرفته الله هو الكمال الذي ذكره — ماه الحكمه — أسحب موسى بن ممنون العرب
— المؤلف بدمج في مصنفاته العربية ألباعاً عاميه من لغة العرب واسماء ومصر — مهات
اليهود على كتاب دلالة الخائرين — سموتيل بن موزي ترجم الكتاب إلى العربية — ارباع
لؤلف إلى الترجمة السوية — اساعر حريزي وضع ترجمه ابيه للكتاب — اول مص
علماء المسلمين والأباط في البلدان الاسلاميه الكتاب — اسارد في الكتاب المسح
الأوريه في القرن الثالث عشر — آير عالم كتاب دلالة الخائرين في كتابه من فاده المكر
في أوروبا في عصور مجملته — كتاب دلالة الخائرين ترجمه عبد اليهود — أعداء فلسفه
موسى بن ممنون حرصوا على حرق مذكواته — رساء المعارضة والأطوار
— السروج الكبيرة التي وضعت بالعبريه على الترجمة السوية — إعمال الصوميين من اليهود
على كتاب دلالة الخائرين — موسى بن ممنون حرص عن موزي اسعر — كتاب دلالة
الخائرين ترجمه إلى لغات عدة شتى — سلمان موبك طبع في القرن الماضي النص العربي
لدلالة الخائرين

إذا كان الكتاب المحبوب التي وردت في مصنف السراج وتسمية اتورا لا تتجاوز
حدود الدين وأدب الدين والتشريع الإسرائيلي فإن كتاب موسى بن ممنون
اتتال « دلالة الخائرين » تسجل ناحية أخرى من التفكير الإنساني هي الناحية
الفلسفية والمطعمة أو الناحية الإنسانية العامة التي كانت تسجل نال المفكرين
ورحال الفلسفة في ذلك العهد

يعدّ كتاب دلالة الخائرين دروة التفكير اليهودي الفلسفي في امرون
الوسطى وهو تفكير لا يزال يحجب العملة اليهودية إلى يومنا هذا
ومما لاسك فيه أن ظهور التفكير الفلسفي الذي اليهودي في امرون الوسطى
إتسا هو تسعة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية .

وكانت الفلسفة اليهودية العربية تتقدم مع تقدم الفلسفة الإسلامية عاده .
كان أول من اتصل بالفلسفة الإسلامية من اليهود سعادنا الميوي الذي اعتنق
كثيراً من آراء المتكلمين الذين قرأوا فلسفة أفلاطون من تراجم رديئة في أغلب

لأنه لا يمكن أن يكون الروح حياً، بل هو مجرد قوة،
وإنما هو روح حياً، بل هو مجرد قوة،
وإنما هو روح حياً، بل هو مجرد قوة،

ثم كثر من كتب رسله في هذا الموضوع،
فمنهم من يصفه بأنه روح حياً، بل هو مجرد قوة،
والكائنات من الألهة المرادفة للعالمية عامة

وكان من أثر ذلك أن أقبل فلاسفة اليهود على مبادئ أرسطو إيماناً بغير
أن يكون إلههم من فلاسفة الإغريق أدى إلى أن وضع العالم إبراهيم بن داود^(١)
في سنة ١١٦١ كتاباً عرف باسم الاعتماد الرأقي (١١٦١-١١٦٢) أدمج فيه مبادئ
أرسطو بالآراء القديمة اليهودية فهدى لك الطريق لمن حاول هذه الطريقة في التوفيق
بين أرسطو والدين الإسرائيليين

على أن إبراهيم بن داود لم يتمكن من أن يوضح مبادئ أرسطو توصيحاً
كافياً، لذلك يظهر في أسماء شرحه لآراء أرسطو في الحقائق أو في العناية الإلهية
أو في حلول الروح وفي حرية الإرادة إيهام كثير، ولم يأت بكثير من المطربات
والآراء الخاصة به كما لم يكتب تلك المتدرة التي ابتاعها موسى بن ميمون في كتابه
دلالة الحائرين الذي أدمج فيه مبادئ أرسطو ومطربات فلاسفة المسلمين وصممها
بسمعه الخاصة ثم ينقد فيها محراء مبادئ أرسطو ومطربات فلاسفة المسلمين
وآراء كبار المفكرين من أسماء حادثة. وهو في أسماء المحقق أو المحقق لم يكف
بمطربات من كتب فحسب، بل يصف إليها كثيراً من بحارته في إحياء،
ويعطى لكتابيه رونقاً خاصاً به، وقد شوق رجال الدين اليهودي إلى الدرس

(١) وقد عاش بن سنة ١١١٠ — ١١٨٠ وهو المعروف بابن داود.

الفلسفى بما استعمله فى شرح آيات الكتاب المقدس ونصوص المسما والتهود
لذلك أصبح كتابه دلالة الحائرين على مر الزمان الكتاب الذى يتهاقت عليه
الناس كما يتهاقت على التهود نفسه على الرغم من النظريات المعادية لأسس الإيمان
الذى يستعمل عليها الكتاب .

وقد أصبح دلالة الحائرين مصدر الدراسة المنطقية للتوحيد الإسرائيلى .

ومما لا شك فيه أنه لو نشر موسى بن ميمون كتاب دلالة الحائرين قبل أن
ينشر كتابيه عن تفسير المشنا والنشريع الإسرائيلى لما كان له تلك الشهرة بين
اليهود ، ولما كان لنظرياته التى أدخلها على التفكير الدينى أدنى أثر ، ولولا
شهرة رئيساً دينياً ما قبل رأى العام اليهودى كتابه دلالة الحائرين . وربما
كان أمره ينهى بالنسبان^(١) .

وكان السبب المباشر فى نشر كتابه دلالة الحائرين إلحاح تلميذه يوسف بن
عقنين بعد أن سافر إلى الديار الشامية والعراقية فدون موسى من سنة ١١٨٦ إلى
سنة ١١٩٠ لتلميذه هذا الكتاب ، وأرسله إليه أبواباً وأسفاراً ، كتبه إليه باللغة
العربية بالقلم العبرى كما كان يدون أكثر مؤلفاته العربية ، وكانت هذه عادة
مألوفة عند أغلب علماء اليهود بالأندلس فى القرون الوسطى .

وقد اعتمد موسى بن ميمون فى أثناء تأليف كتابه على المراجع اليهودية
المدونة بالعبرية والعربية ، ومع أنه لم يسرد أسماء المؤلفين إلا فى أحوال نادرة .
فإن نظر بانهم تتكرر فى كثير من فصولها إذ يسرد آراء سعديا الفيومى^(٢) ونحيا

(١) راجع مقاله . *מגן עמו* للعالم أحدها عام (٦٦٥ ٦٦٤) فى مجلة *המזרח* ١٥

(٢) دلالة الحائرين ج ١ فصل ٦٥ ، ج ٢ فصل ٦٣ ، ج ٣ فصل ١٧ .

من قمودا^(١١) وسام بن حمزول المعروف ايضاً بنى ساس بن محمد^(١٢)
 وهرير الملاوى ساعر اليهودي^(١٣) . ربهيم بن حمد^(١٤)
 راس دود^(١٥) ، وارهيم بن عسرا^(١٦) . مكاتب كاتبه درار^(١٧) بن يوز
 امرايين^(١٨) .

أما الفلسفة اليونانية فكان يهرم بن ابراهيم ابنه شتان يره من
 الفلسفة في البلدان الإسلامية ، وهو متأثر فكل كل سى ، أرسطاطلس الذى
 راه رئيس الفلسفة^(١٩) وبحله إحلالاً عظيماً ويمول : وكل ما قال أرسطاطابيس
 في جميع التوحود الذى من لدن فلك القمر إلى مركز الأرض هو صحيح ، لا ريب ،
 ولا يعدل عنه إلا من لم يفهمه أو من تقدم له آراء تريد المدت عنها أو تعودده
 تلك الآراء لإنكار أمر مشاهد^(٢٠) .

وكان قد درس كتاب الأخلاق لأرسطاطابيس من ترجمة إسحق بن حنين
 كما علم بطرنايه من شروح يواننه مترجمة إلى العرسة مثل اسكندر الأفروديسى^(٢١)
 وسمبستينوس ثامسطيوس (Themistius)^(٢٢) ويحيى المحوى^(٢٣) .

(١) ح ١ فصل ٥٩ و ح ٣ فصل ٨ .

(٢) ح ٢ فصل ٤٢ .

(٣) ح ١ فصل ٥٢ وفصل ٥٤ .

(٤) ح ١ فصل ٤٥ .

(٥) ح ١ فصل ٥٢ و ح ٣ فصل ٣٣ و ح ٢ فصل ٩ وفصل ١٤ .

(٦) ح ٣ فصل ٢٠ . (٧) ح ١ فصل ٧١ . (٨) ح ١ فصل ٥ .

(٩) ح ٢ فصل ٢٢ .

(١٠) ح ١ فصل ٣١ و ح ٢ فصل ٣ وفصل ١٥ وفصل ٢٢ ، وقد عاين في أوائل .

الترن الثانى واوائل القرن الثالث م .

(١١) ح ١ فصل ٧١ ، وقد عاين في القرن الرابع م .

(١٢) ح ١ فصل ٧١ . وقد عاين بمدنه الاسكندرية في النصف الأول من القرن .

السابع م . م . وهو المعروف عند العربيين اسم Jean Philopone .

وكذلك وصلت إليه نظريات أرسطاطاليس بواسطة المصنفات العربية الإسلامية مثل كتب الغزالي^(١) وابن باجه أبو بكر بن الصائغ^(٢) وابن طفيل^(٣) وثابت بن قرة^(٤) والقبيصي^(٥) وابن أفلاح الإشبيلي^(٦) ومحمد بن زكريا أبو بكر الرازي^(٧) والفرعاني^(٨) ومحمد بن سنان البنانى الحراني^(٩) والغاراني^(١٠) والمتكلمين^(١١) ، وكذلك أدمج في دلالة الحائرين بعض الآراء لمطليموس^(١٢) وجالينوس^(١٣) اليونانيين .

وكذلك ورد في هذا الكتاب بحث مفصل في منزلة المعتزلة والأشعرية والمتكلمين^(١٤) مما يدل على أنه درس المذاهب الإسلامية دراسة وافية ، وعلى

-
- (١) راجع هامس الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين التي وضعها العالم مونك ح ١ ص ٢٠٨ ، ٢٤٥ ، ٣٨٣ ، ٣٩٢ .
- (٢) ح ١ ص ٢٧٨ ، ٢٣٤ و ح ٢ ص ٨٢ ، ١٨٥ ، ٢٨٦ و ح ٣ ص ٢٢٢ و ٢٣٨ .
- (٣) ح ١ ص ١٢ ، ٣٥٨ . (٤) ح ٢ ص ١٨٩ .
- (٥) ح ٢ ص ١٨٧ ، ١٩١ ، ح ٣ ص ١٠٠ .
- (٦) ح ٢ ص ٨١ . (٧) ح ٣ ص ٦٦ — ٦٩ .
- (٨) ح ٣ ص ٩٨ — ١٠٠ .
- (٩) ح ٢ ص ٨١ .
- (١٠) ح ١ ص ١٩٣ — ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٤٠٢ ، ٤٣٨ و ح ٢ ص ١٢٧ ، ١٣٩ ، ١٥٩ و ح ٣ ص ١٣٩ .
- (١١) ح ١ ص ٥ ، ١٨٥ ، ٣١٣ — ٣١٦ ، ٣٣٦ — ٣٥٦ ، ٣٧٥ — ٤٥٩ و ح ٢ ص ١١٨ ، ١٢٨ و ح ٣ ص ٥٨ — ٥٩ .
- (١٢) ح ١ فصل ٧٢ و ح ٢ فصل ١٣ و ح ٣ فصل ١٢ .
- (١٣) ح ١ فصل ٧٢ و ح ٢ فصل ١٣ و ح ٣ فصل ١٢ .
- (١٤) راجع المصادر الى اعتمد عليها موسى بن ممدون في آرائه المتأخذة الى وردت في جمع مصنفاته كساب :

Louis - Germain Lévy : Mamonide. Paris. 1932. Chapitre II : Sources de Maimonide. p. 28 — 48.

والعالة : Philipp Bloch : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim في مجموعته جوتمان ح ١ ص ١٣ — ٦٢ .

العموم ذكر كان له المساهمة بالعلمية العربية يمسر أن يفهم في سيجس كحر من
 أحبار اليهود في القرون الوسطى ، وذلك تسيح له من ديدنه سله في متر من
 ابن سون منرحم دلالة الحائر بن إلى مدينة إن دور له في صحيح سله الأبررس
 مصنعات أرسطاطاليس إلا عن طرق سروحه الإسكندر
 ابن رستد . أما ما ذكرته عن كتمانى التماحه وبيت الذهب فيهم من مدونات
 التى تشتمل على الخزعات والأطيل وهما سدسوسان على رئيس ، أما ما متصل
 بكتاب الحكمة الإلهية لارازى فليس فيه فائدة ما لأن صاحبه لم يكن إلا ضيماً .
 وكذلك أقول عما كتبه إسحق الإسرائيلى فإنه اعتمد على الخيال والظن والباطل
 لأنه أيضاً طبيب ليس غير ، وما دونه يوسف الصديق لم أطلع عليه ولكن عرفت
 يوسف فى الأندلس وقوراً عظيماً ، وعلى العموم ألفت نظرك إلى أن لا نجهد
 نفسك فى كتب المنطق ولا تعن إلا بما كتبه أبو نصر الفارابى لأنها كابر النقى ،
 وبخاصة مصنفه مبادئ الموجودات ، فإنها تؤدى إلى حصافة العقل لأن أبا نصر
 كان حكماً فيلسوفاً كبيراً ومصنفاته صحيحة للعاقل وترسد إلى سبيل الحق من
 يبحث عن الحكمة .

أما مدونات أرسطاطاليس فهى كالجذور تعد أساساً لجميع مدونات الحكمة
 وهى لا تفهم إلا بمعونة مؤلفات الإسكندر أو نامسطيوس أو عن طريق شروح
 ابن رشد .

أما مصنعات بندقلوس وفبثاغورس وهرمس وفورفور يوس فتنتم إلى
 المذاهب الفاسفيه القديمة التى لا تصاح لأن يضيع الإنسان زمنه من أجلها ،
 ونظريات أفلاطون أستاذ أرسطاطاليس فى مدوناته عميقة وتنطق بالحكمة وفيها

لرجل المتغف غنية عن غيرها ، وكذلك تغني مؤلفات أرسطاطاليس عما دون
بقائها وعلمه غاية ما انتهت إليه المعرفة البشرية ، وما عدا هؤلاء فأبأس وصولوا إلى
المعرفة عن طريق المييص الالهى وارتقوا إلى مرتبة النبوة تلك المرحلة التى لى
فوقها مرحلة . أما مؤلفات على بن سينا فمع اشتغالها على جودة التدقيق ودقة
التحصيل لىست مثل كتب أبى نصر الفارابى ، وهى أيضاً من المدونات الحديثة
التى تؤهل الإنسان للبحث بالإمعان فى دقائقها ^(١) .

ويقول موسى بن ميمون فى مقدمة كتابه إلى تلميذه يوسف بن عمنين :
أيها التلميذ العزيز ، لما تمت بين يديّ وقصدت إلى من أفاصى البلاد للفراة على
عظم شأنك عندى لشدة حرصك على الطلب ، ولما رأيت فى أشعارك ومفاملك
التى وصلتني وأنت مقيم بالإسكندرية من شدة الاشتياق للأمور النظرية ،
وقبل أن أمتحن تصورك قلت : لعل شوقه أقوى من إدراكه ، فلما قرأت على
ما قرأته من علم الهيئة وما تقدم لك مما لا بد منه زدت بك غبطة لجودة ذهنك
وسرعة تصورك . ورأيت شوقك للتعلم عظيماً ، فتركتك للارتياض فيه لعلمى
بمالك ، فلما قرأت على ما قد قرأته من صناعة المنطق تعلقت آمالى بك ورأيتك
أهلاً لأن نكشف لك أسرار الكسب النبوية حتى نطلع منها على ما ينبغى
أن يطلع عليه الكاملون ، فأخذت ألوح لك تلويحات وأسیر لك بإسارات
فرايتك تطالب منى الازدياد وسمنى أن أئين أتياء من الأمور الإلهية ، وأن
أخبرك بمقاصد المنكلمين وطرائقهم ... وأمرك أن نأخذ الأشياء بترتيب قحداً
أن ينصح لك الحق بطرقه ، لا أن يقع اليقين بالعرض ولم أمتنع طول اجتماعك
بى إذا ما ذكر نص من نصوص الحكماء فيه تنبيه على معنى غريب — من

(١) راجع كتابه *الدرر الكامنة* ج ٢ ص ٢٨ — ٢٩ .

بما دلت لك ، ولقد قدر الله أن يرقى رتبته في الدنيا ، ثم في الآخرة ، تلك الأحداث عرصة كانت قد هتوت ، رجا كشيء من الدنيا ، ثم في الآخرة ، ولا أمثال وقايل ما هم . وحسنهم بعدوا ، متوا ، دكك . كشيء من الدنيا ، ثم في الآخرة ، فأولاً وأنت سالم ... (١)

ولم يقصد موسى تصنيفه هذا الجمهور أو مستثنين ، لم ينظر لأنه يرى ، بل يحكي عنه ويتمنع من التعرض له كما يمنع الطفل عن تناول لآلية الخليفة ورفع الأثقال » (٢) ، بل كان نصب أعينه « الجماعة من الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الإنساني وإزالة الأوهام السابقة » (٣) ، وهو « ما ألف الكتاب إلا لمن تفلسف وعرف ما قد بان من أمر النفس وجميع فواها » (٤) . كما لم يقصد به « تهيه جملته للجمهور ولا تعليم من لم ينظر إلا في علم الشريعة . بل وضع لمن هو كامل في دينه وخلقه ونظر في علوم الفلسفة وعلم ما بهيها ، وجذبه العقل الإنساني وفاده ليحلله في محله ... (٥)

أما عرضه من تأليف دلالة الحائرين فإنه يقول : ما كان الغرض ثقل كتب الفلاسفة ... (٦) وما كان قصدي أن أوّلف شيئاً في علم الطبيعة أو أن ألخص معاني العالم الإلهي على بعض المذاهب أو أبرهن على ما يبرهن عليه منها ، وما كان قصدي أن ألخص أو أقتضب هيئة الأفلاك ولا أن أخبر بعددها إذا الكتب المؤلفة في جميع ذلك كافية ، وإذا لم تكن كافية في غرض من الأغراض ، فليس الذي أقوله أنا في ذلك الغرض أحسن من كل ما قيل ، وإنما كان الغرض

(١) دلالة الحائرين ج ١ صدر الجزء الأول .

(٢) ج ١ فصل ٣٤ .

(٣) ج ١ فصل ٦ . (٤) ج ١ فصل ٦٨ .

(٥) ج ١ صدر الجزء الأول . (٦) ج ٢ صدر الجزء الثاني .

وتبين لأحرارها ليست مسبوقة لا ذات حقيقة ، من لأحرارها
يست ، محممة ، فتبين ذلك إلا سائر هذه الأخير ، كما
على ما هي عليه بهذه الصفات السلبية ، وكما
من خشب مخوف مستطيل يؤلف من أحده
ما المتقدمون الذين مثلنا مهم فكل واحد منهم أحد
الذي بعده حتى أن الأول في مثلنا لا يعلم غير مجرد الإسماء
صفات السلب من معرفة الله تعالى وإدراكه فاحرص كل الحرص على أن تحيط
صفات سلبية شتى بالبرهان لأن تسلب بالقول فقط ؛ فإنه كلما تبين لك بالبرهان
سلب شيء مظهر له تعالى كنت قد قربت منه درجة بلا شك . وبهذه
الجهة صار قوم مقرين منه جدًا وآخرون في غاية البعد ؛ لا قرب مكان فيقرب
منه ويبعد كما يظن عميان البصائر . وأما وصفه تعالى بالإيجابيات ففيه خطر عظيم
لأنه قد تبرهن أن كل ما عسى أن نظنه كمالاً ولو كان ذلك الكمال ثابتاً له على
رأى من يقول بالصفات فإنه ليس من نوع الكمال الذي نظنه بل هو مقول
بالاشتراك فقط على ما بيننا ، فبالضرورة تخرج لمعنى السلب لأنك إذا قلت عالم ، يعلم
واحد بذلك العلم غير المتغير ولا يعلم الذي يعلم الأمور الكثيرة المتغيرة الدائمة المتجدد
من غير أن يتجدد له علم ، وعلمه بالشئ قبل كونه وبعد حصوله موحود وبعد
عدمه من الوجود علم واحد لا تغير فيه ، فقد صرحت بأنه عالم يعلم ليس مثل علمنا ،
وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا فقد أتيت بالسوالب ضرورة فلم
تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير وإن قلت إن الله
تعالى موضوع لا تُحمَل عليه محمولات يكون غاية إدراكنا بهذه العقيدة الشرك
لا غير لأن كل موضوع ذو محمولات بلا شك وهو اثنان بالحد وإن كان واحداً

« حب حشر الأبرار من الله - إله - الأبرار الذين هم في
وغيرهم توحيدهم ، كما تدل في الكتاب المقدس من الذين الذين
ويتمتع بكتاب تمجاده عند ... من الذين الذين ...
لآية » تصنع إساءة على صورته وشبهه ...
صورة في اللسان المبرى يدل على شكل التي وتخصه صورة في معنى
الخص ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كدرا الممنوع ... ما صورة فتمنع على
الصورة الطبيعية أعنى على المعنى الذي يحوهر التي ، مما هو ، وهو حقيقة من
حيث هو ذلك الموجود المعنوي هو الذي عنه يكون الإدراك الإنساني ... فيكون
المراد من الصورة الصورة النوعية التي هي الإدراك العملي لا الشكل والتخطيط .
على هذا الشكل يشرح موسى بن ميمون في حشرين من الفصول الأولى
ألفاظاً كثيرة من أسفار الكتاب المقدس بمن في أسائها العالم الديني ثمرياً
منطقياً عقلياً اعتماداً على تعاليم أرسطاطاليس وخواص فلاسفة العرب مع إظهار
ماله من الملاحظات والانتقادات والفروق بين العقلية اليونانية والإسلامية
واليهودية .

وإدراك الإله عنده يكون على نظريته السامية الإيجابي به لأن « وصف الله
عن وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يباحقه شيء من التسامح وليس
فيه نقص في حق الله جملة ولا على حال ، أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك
والنقص ... وقد تبرهن أن الله عز وجل واجب الوجود لا تركيب فيه ولنا يدرك
إلا أنيئنه فقط لا ماهيته ، فيستحيل أن تكون له صفة إيجابية لأنه لا أنيئنه له
خارجة عن ماهيته فتدل الصفة على إحداها فيما أن تكون ماهيته مركبة فتدل

ر على اسموه فإن الإله ...
 في الأدب سبحة سبحة ...
 في سى من الأسماء وليس بحدود ...
 ولا علمه سبحة علم من له علم فيها ...
 والأقل فقط بل موع الوجود ، أعنى أن يمرر ...
 أو قدرتها وقدرته مختلف بالأكثر الأقل والأسد والأسماء ...
 إذ القوى والصعيف منسامين بالموع ضرورة ويجمعهما حد واحد . وكذلك كل
 نسبة إنما تكون بين شيئين من نوع واحد ... وهذا العذر يكفي الصغار والجمهور
 في إقرار أذهابهم على أن ثمَّ موجوداً كاملاً لا حسم ولا قوة حسانية له . هو
 الله الذى لا يلحفه شائبة من شوائب النفس ولا يحقه افعال ... لذلك كان نفى
 التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات عنه مما ينبغى الصريح به ... لأنه لا توحيد إلا
 رفع الجسمانية ، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة ، وهو أيضا
 منقسم قابل التجزئة ... » (١)

أما أسماؤه الحسنى التى وردت فى الكتب المبررة فهى « مشتقة من الأفعال
 للإرشاد إلى كماله لا غير » ، فهى أسماء معظمة « تدل باستراك لكونها مشتقة من
 أفعال يوجد مثلها عندنا ... وقد توهم الناس صفات متعددة له كتنعدد الأفعال
 التى اشتقت منها . وهى أسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة فى العالم ، أما إذا
 اعتبرنا ذاته مجرداً عن كل فعل ، فلا يكون له اسم مشتق ووحه ، بل اسم واحد
 مرتجل للدلالة على ذاته » (٢)

لهذه المناسبة يندد موسى بن ميمون بمن يستعمل الأسماء الحسنى فى التثائم

الصفة على جزئها وإما أن تكون لها أعراض فتدل الصفة أيضاً عليها فلا صفه
إيجاب بوجه من الوجوه ، أما صفات النفي فهي التي ينبغي أن تستعمل لإرشاد
الذهن لما ينبغي أن يعتقد فيه تعالى لأنها لا يباحق من جهتها تكثير بوجه وهي
ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه تعالى ... وكيف تكون حال
عقولنا إذا رامت إدراك الباري عن المادة البسيطة غاية البساطة ، الواجب الوجود
الذي لا علة له ولا يلحظه معنى زائد على ذاته الكاملة التي معنى كمالها سلب
النقائص عنها ، وأن نسبته للعالم نسبة الربان للسفينة وليست هذه أيضاً نسبة
حقيقية ولا شبيهاً صحيحاً بل هي لإرشاد الذهن إلى أنه تعالى مدبر الموجودات ،
والمعنى أنه يمدّها ويحرز نظامها فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها
تقصيراً ، وإذا لاحظت صدور أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلاً ، وإذا رامت
الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عيياً وتقصيراً ^(١) .

والكي يتمكن الإنسان من إدراك الله على الطريقة السلبية يضرب لنا
المؤلف مثلاً رائعاً يقول فيه : أريد أن أمثل لك أمثالاً في هذا الفصل تزداد به
تصوراً لوجوب تعدّد صفاته السوالب وتزداد بها نفوراً من اعتقاد صفات إيجاب
له تعالى ، تصوّر أن إنساناً تحقق أن السفينة موجودة ولكنه لا يعلم على أى شى
يقع هذا الاسم ، أيقع على جوهر أو على عرض ، ثم تبيّن لشخص آخر أنها ليست
بعرض ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست بمعدن ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست بحيوان ، ثم
تبيّن لآخر أنها ليست بنبات متصل بالأرض ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست بجسم
واحد متصل اتصالاً طبيعياً ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح
والأبواب ، ثم تبيّن لآخر أنها ليست كرة ، وتبيّن لآخر أنها ليست مخروطية ،

(תנ"ך) لتصليل العقول الساذجة فيقول : ولا يخطر بخطر هديان كتاب التأمم وما تسمعه منهم أو تجده في كتبهم السخيفة من أسماء يافتونها لا يتدل على معنى بوجه ويسمونها أسماء معظمة لله تعالى ويزعمون أنها أهل الكلّ تقديس وطهارة وأنها تفعل العجائب ، كل هذه الأشياء أخمار لا يابق بإنسان كامل أن يسمعها فكيف أن يعتقدوها...^(١)

ومن المعروف أن التهمة أو التعويذة لعبت دوراً خطيراً في القرون الوسطى لا في الجماهير فحسب بل في أندية الخاصة من العلماء والفقهاء والملوك أيضاً وقد شغلت عند اليهود مكاناً لا بأس به في أدب التصوف ، وقد قال موسى : « إن الأشرار والجهال وجدوا نصوص التأمم فاتسع لهم الكذب . . . ثم انتقلت تلك الكتب لأيدي الأحبار الورعين البله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل فكتبوها ووجدت في تركتهم فظن بها الصحة ، وبالجملة فإن الأئمة يعتقد كل شيء^(٢) .

وكذلك يتعرض إلى تعريف بعض التعبيرات أمثال : « كلمة الله » « الألواح التي كتبها الله » ، « الحركة والسكون المنسوبة لله » ، وقد نفى صفة الكلام عن الله فقال : إن القصد من وصف الله بالكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا فأرشدت الأذهان إلى أن ثمَّ عالماً إلهياً يدركه النبيون بأن الله كلمهم حتى نعلم أن هذه المعاني التي يوصلونها لنا من قس الله هي ليست من مجرد فكرتهم ورويتهم . . . »^(٣)

(١) ج ١ نهاية فصل ٦١ .

(٢) ج ١ فصل ٦٢ ، وقد أظهر موسى في ظروف سقي استنرازه من استعمال التأمم

(راجع קובץ הגדות הרמב"ם ج ١ ص ٣ و ج ٢ ص ١٥ وكتاب مشني التوراة תנ"ך

תנ"ך ٤ ، ٥) . (٣) ج ١ فصل ٦٥ .

رأى ما ذكرته التوراة من أن الخلق قد خلقه الله في ستة أيام كقصة الله
منفوشة عليها وهي مكتوبة بإصبع الله (١) في كتاب موسى في ربه صديقي
لا صناعي لأن كل الأمور الطبيعية من صنع الله (٢) الآية سبانا ومخلص إرادته (٣)
ويشرح المؤلف نسبة الكون والحركة لله وعلاقتها بكل ما اندرج في ستة أيام من
خلق الكون على هذا النحو « إن كل يوم من الأيام الستة كانت تحدث حوادث
خارجة عن هذه الطبيعة المستقرة الموجودة الآن في انبجود لمحمد . وفي اليوم
السابع استمر الأمر واستقر على ما هو عليه إلى الآن (٤) »

كان يحق لموسى بن ميمون أن يختم بهذا الفصل الجزء الأول من كتاب
دلالة الحائرين ، ولكنه أراد على ما يظهر ألا ينتهي هذا الجزء دون أن يشير إلى
مذاهب الفرق الإسلامية مثل المتكلمين والاعتزلة والأشعرية ، ويبين ما بينها
وبين المذاهب اليهودية من الفرق في التوحيد ، لذلك وضع الفصول الأخرى إلى
نهاية الجزء الأول في هذه الموضوعات ، وهو يبدأ بمعلومات عامة لأرسطو وبعض
الفلاسفة الذين يراهم موسى بن ميمون أصحاب مذهب أرسطاطاليس من فلاسفة
المسلمين . ثم ينتقل إلى التفاصيل التي يناقش فيها الفرق الإسلامية مناقشة عميقة
دقيقة لم تنته مع نهاية الجزء الأول ، بل يرجع إليها في مناسبات شتى في الجزء
الثاني والثالث .

ونظراً لأن موسى كان يدون نظرياته العربية بحروف عبرية رأينا علماء
المسلمين لم يوجهوا أية عناية إليها .

يقول موسى بن ميمون : الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى والمتكلمون

(١) سفر الخروج فصل ٣٢ آية ١٦ .

(٢) ج ١ فصل ٦٦ . (٣) ج ١ فصل ٦٧ .

يهرجون من تسمية الله بالعلّة الأولى والسبب الأول ؛ وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمونّه الفاعل ، ويظنون أن هناك فرقاً عظيماً بين سبب وعلة من جانب وبين فاعل من جانب آخر ، لأنهم قالوا : إن قلنا إنه علة لزم وجود المعلول وهذا يؤدي إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم ، وإن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأنّ الفاعل قد يتقدم فعله ، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة وبين ما بالفعل . والذي نعلمه أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل في هذا المعنى ، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة فهي تتقدم معلولها بالزمان . أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود بالعقل ضرورة ، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلاً بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأنّ البناء قبل أن يبنى بيتاً ليس ببناء بالفعل لكنه بناء بالقوة كما أن مادة ذلك البيت قبل أن يبنى بيت بالقوة فعند ما يبنى بناء بالفعل يلزم وجود شيء مبنى حينئذ ضرورة فما ربحتنا شيئاً في تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة ، وسبب القصد هنا إنما هو التسوية بين هذين الاسمين ، وأنه كما نسميه فاعلاً وإن كان مفعوله معدوماً إذ لا مانع ولا عائق له عن أن يفعل متى شاء ، كذلك يجوز أن نسميه علة وسبباً بهذا المعنى بعينه ، وإن كان المعلول معدوماً ، والذي دعا الفلاسفة لتسميته تعالى علة وسبباً ولم يسموه فاعلاً لم يكن من أجل رأيهم المشهور في قدم العالم بل هو من أجل معانٍ أخرى بينت في العلم الطبيعي ، وهي وجود الأسباب لكل ماله سبب وأنها أربعة : المادة والصورة والفاعل والغاية ، وأن منها قريبة وأن منها بعيدة ، وكل واحدة من هذه الأربع تسمى سبباً وعلة . ومن آرائهم التي لا أخالفها أن الله عزّ وجلّ هو الفاعل وهو الصورة وهو الغاية فلذلك قالوا إنه تعالى سبب وعلة ليعمموا هذه الثلاثة الأسباب ، وهو أن يكون هو فاعل العالم وصورته وغايته ،

وفي هذا المحلل أبيت لك على أى جهة فيكون فيه فاعل به الفاعل وهو صورة السالم وهو غايته أيضاً . ولا تشغل ذهنك هنا بمسمى إحداثه لسالم أو لزومه على رأيهم لأنه سيقع في ذلك كلام كثير لائق بهذا الغرض وإنك الغرض هنا كونه تعالى فاعلاً لجزئيات الأفعال الواقعة في العالم كما هو فاعل العالم بأسره . وقد تبين في العلم الطبيعي أن هذه الأنواع الأربعة من الأسباب ينبغي أن يطلب لكل سبب منها سبب أيضاً فيوجد لشيء المتكوّن هذه الأسباب الأربعة القريبة منه وتوجد لتلك أيضاً أسباب وللأسباب أسباب إلى أن ينتهي للأسباب الأولى مثل أن هذا الشيء هو المفعول وفاعله هو كذا ، ولذلك الفاعل فاعل ، ولا يزال ذلك إلى أن يصل إلى محرك أول هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها ، وذلك أنه إذا كان حرف ألف يحركه حرف باء وباء يحركه جيم وجيم يحركه دال ودال يحركه هاء ، وهكذا إلى ما لا نهاية فلنقف عند الهاء مثلاً فلا شك أن الهاء هو المحرك للألف والباء والجيم والدال ، وبهذه الجهة ينسب كل فعل في الوجود لله ولو فعله من فعله من الفاعلين القريبين فهو السبب الأبعد من جهة كونه فاعلاً ، وكذلك الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة نجد إذا تتبعناها أنها لا بد أن تتقدمها صورة أخرى تنهي هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدمها أيضاً أخرى حتى تنتهي للصورة الأخيرة التي هي ضرورية في وجود هذه الصور القريبة ، وتلك الصورة الأخيرة في جميع الوجود هي الله تعالى . ولا تظن أن قولنا فيه إنه الصورة الأخيرة لجميع العالم أنها إشارة للصورة الأخيرة التي يقول أرسطو عنها فيما بعد الطبيعة إنها غير كائنة ولا فاسدة لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق إذ ليس قولنا عنه تعالى إنه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المادة صورة لتلك المادة حتى يكون هو تعالى صورة لجسم ليس على هذه

الجهة بل إن كل موجود دى صورة إنما هو ما هو بصورته وإذا فسدت صورته
فسد كونه وبطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله إلى مبادئ الوجود
البعيدة ، لأن وجود البارى هو سبب لكل موجود وهو بمد بقاءه بالمعنى الذى
يكفى عنه بالفيض ، فلو قدر عدم البارى لعدم الوجود كله وبطلت ماهية الأسباب
البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها فهو له إذاً بمرلة الصور للشيء الذى له
صورة والذى بها هو ما هو ، وبالصورة تثبت حقيقته وماهيته ، فكذلك نسبة
الإله للعالم ، وبهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة وإنه صورة الصور ، أى أنه
سبب وجود كل صورة فى العالم وقوامها مستند أخيراً إليه وبه قوامها ، كما أن الأشياء
ذات الصور قائمة بصورها ومن أجل هذا المعنى نسمى فى لغتنا حياة العالم
(٧٦) وهكذا أيضاً الأمر فى كل غاية ، فإن الشيء الذى له غاية لك
أن تطلب لتلك الغاية غاية ، فإن قلت مثلاً : إن الكرسي مادته الخشب وفاعله
النجار وصورته الترتيب على الشكل الفلانى وغايته الجلوس عليه ، فلك أن تسأل
وما غاية الجلوس على الكرسي ؟ فيقال : ليرتفع الجالس عليه ويعلو عن الأرض .
فتسأل أيضاً وتقول : وما غاية الارتفاع عن الأرض ؟ فتجيب ليعظم الجالس فى عين
من يراه . فتسأل وما غاية عظمته عند من يراه ؟ فتجيب ليخاف ويرهب . فتسأل
وتقول : وما غاية كونه يخاف ، فتجيب لينتثل أمره فتطالب : وما غاية الامتثال
لأمره ؟ فتجيب لينع أذية الناس بعضهم عن بعض . فتطلب أيضاً غاية ذلك فتجيب
ليدوم وجودهم منتظماً ، وهكذا يلزم دائماً فى كل غاية حداثة إلى أن ينتهى الأمر
لمجرد إرادته تعالى حتى يكون الجواب أخيراً كذا أراد الله تعالى أو لمقتضى
حكمته على رأى آخرين ، وحتى يكون الجواب أخيراً هكذا اقتضت حكمته ،
ولهذا تنتهى كل غاية إلى إرادته وحكمته لأنه تعالى الغاية الأخيرة لكل شيء ،

وعاية الكل أيضاً لتبته بكجالة حسب المدرسة ، وهو يسمى رتبة الى على ذاته ،
فهذا قيل فيه إنه عاية الغايات . وقد بيّس على آية هذه نبيل نبيه هل ، إنه فاعل
وصورة وعاية ، ولذلك سموه سبباً ولم نسموه فاعلاً فنظروا وعلم أن بعض أهل
النظر من هؤلاء المتكلمين انتهى بهم الجهل والتجاسر إلى أن قالوا إنه لو قدر عدم
المارى لما لزم عدم هذا الشيء الذى أوجده البارى يعنى العالم : إذ لا يلزم أن
يفسد المفعول إذا عدم الفاعل بعد أن فعله ، والذى ذكروه صحيح لو كان فاعلاً
فقط ، ولم يكن ذلك الشيء المفعول محتاجاً إليه فى استمداد بقائه كما أنه إذا مات
النجار لا تفسد الحزاة لأنه لا يمدّها بالبقاء . أما كونه تعالى صورة العالم أيضاً يمدّه
بالبقاء والدوام ، فمحال أن يذهب الممدّ ويبقى المستمد الذى لا بقاء له إلا بما
يستمدّه ، فهذا قدر ما أوجب القول بأنه فاعل فقط لا عاية ولا صورة من الوهم^(١)

ثم يقول عن المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ما يأتى : أعلم أن كل ما قاله
المعتزلة والأشعرية إنما هو آراء مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان
والسريان الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم ، وكان سبب ذلك
أنه لما عمت الملة النصرانية بين الملل وكانت آراء الفلاسفة شائعة فى تلك الممل ،
ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين ، رأى علماء تلك العصور من
اليونان والسريان أن هذه دعاوى تنقضها الآراء الفلسفية نقضاً عظيماً ، فنشأ
فيهم علم الكلام وابتدأوا يشبتون مقدمات نافعة لهم فى اعتقادهم ، ويردّون على
تلك الآراء التى تهتّ قواعد شريعتهم ، فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم
كتب الفلاسفة نقلت إليهم أيضاً تلك الردود التى ألّفت على كتب الفلاسفة ،
فوجدوا كلام يحيى النحوى وابن عدى وغيرهما فى هذه المعانى ، فتمسكوا بها

وظفروا بتطلب عظيم بحسب رأيهم . واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رأوا أنه نافع لهم . وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه ورأوا أن هذه أمور مشتركة ومقدمات يصطر إليها كل صاحب شريعة ، ثم اتسع الكلام وانحطوا إلى طرق أخرى عجبية ما ألمَّ بها المتكلمون قط من يونان وغيرهم ، لأن أولئك كانوا على قرب من الفلسفة . ثم جاءت في الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم احتاجوا ضرورة إلى أن ينصروها ، ووقع أيضاً اختلاف في ذلك فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها في نصرة رأيها ، ولا شك أن هناك أشياء تعمنا نحن اليهود والنصارى والمسلمين ، وهي القول بحدوث العالم الذي بصحته تصح المعجزات وغيرها . أما سائر الأشياء التي تكافت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض أولئك في معنى الثالوث ، وخوض هؤلاء في الكلام حتى احتاجوا إلى مقدمات يثبتون بها المقدمات التي اختاروها للأشياء التي خاضوا فيها ، وللأشياء الخصيصة بكل ملة منها فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه ، وبالجملة أن كل المتكلمين من اليونان والمسلمين لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولاً في مقدماتهم . بل يتأملون كيف ينبغي أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأي أو نقضه ، فإذا صح ذلك التخييل فرضوا أن الوجود على صورة كذا واحتاجوا إلى إثبات تلك الدعاوى التي تؤخذ منها تلك المقدمات التي يصحح بها المذهب أو لا ينقض . هكذا فعل العقلاء الذين دبروا هذا التدبير ووضعوه في كتب وادعوا أن مجرد النظر دعائم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأي متقدم . أما المتأخرون الذين ينظرون في تلك الكتب فلا يعلمون شيئاً من هذا حتى أنهم يجدون فيها استدلالات عظيمة وسعياً سديداً في إثبات أمر ما أو إبطال أمر ما ، فيظنون أن ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته ولا لإبطاله فيما يحتاج إليه من قواعد

الشريعة . وأن المتقدمين ربما فسروا ذلك برتب شمس في السماء لا غير
والتشكيك فيما ظفوه برهاناً ، والقائلون بهس انهم لم يفسروا بل يفسرون
ليس الأمر كما ظنوا بل إنما تعب المتقدمون في ثبات ما يرام لسانه وهي إبطال
ما يُرام إبطاله من أجل ما يقول منه من الساذج في رأى الذى يرام نصيحة له
بعد مائة مقدمة ، فحسم أولئك الأقدمون من المتكلمين الداء من أصله . وجملة
القول من الأمر كما يقوله ثامسيثيوس أن ليس الوجود تابعاً لآراء بل الآراء
الصحيحة تابعة للوجود ، فلما نظرت في كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر
لى كما نظرت في كتب الفلاسفة أيضاً وفق طائفتي وجدت طريق المتكلمين كلهم
طريقاً واحدة بالنوع وإن اختلفت أصنافها ، وذلك أن قاعدة الكل أن لا اعتبار
بما عليه الوجود إذا لا يجوز في العقل خلافاً وهم أيضاً في مواضع كثيرة يتبعون
الخيال و يسمونه عقلاً ، فإذا قدموا تلك المقدمات اتى سنسمةك إياها بقوا الحكم
ببراهينهم أن العالم محدث ، فإذا ثبت أن العالم محدث ثبت بلا شك أن له صانعاً
أحدثه ، ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد . ثم يثبتون بكونه واحداً أنه
ليس بجسم ، هذا طريق كل متكلم من المساميين فى شىء من هذا الغرض
فلما تأملت فى هذه الطريقة نفرت ، نفسى منها نفوراً عظيماً جداً ، وحق لها أن
تنفر ، لأن كل ما يزعم أنه برهان على حدوث العالم تلحقه الشكوك ، وليس ذلك
برهاناً قطعياً إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان وبين الجدل وبين المغالطة .
أما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر بين واضح أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك
فاستعملت فيها مقدمات لم تتبرهن . وعاية قدرة المحقق عندى من المتشريعين أن
يبطال أدلة الفلاسفة على القدم وما أجل هذا إذا قدر عليه ، وقد علم كل ناظر
ذكى محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة أعنى قدم العالم أو حدوثه لم يوصل إليها

برهان قطعى ويكفيك من هذه المسألة أن الفلاسفة محتاتفون فيها فيما يجد من تأليفهم وأخبارهم ، فإذا كان الأمر فى هذه المسألة هكذا فكيف نتخذها مقدمة بنى عليها وجود الإله فيكون إذا وجود الإله مشكوكا فيه إن كان العالم محدثا فثم إله وإن كان هو قديماً فلا إله أما أن ندعى البرهان على حدوث العالم ونضرب على ذلك بالسيف ، وندعى أننا علمنا الله بالبرهان فهذا كله بُعد عن الحق . أما الوجه الصحيح عندى الذى لا ريب فيه ، فهو أن يثبت وجود الله ووحدانيته ونفى الجسمية بطرق الفلاسفة ، وبعد أن نتأكد من صحة المطالب الثلاثة الجليلة أعنى وجود الله وأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات إلى البت بالحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث ، حينئذ يحق لنا الرجوع إلى البحث فى قدم العالم أو وحدانيته ، ونقول فيهما كل ما يمكن الاحتجاج به ، فإن كنت ممن يمتنع بما قال المتكلمون ، وتعتقد إن صح البرهان بحدوث العالم ، فياحبذا ، وإن لم يتبرهن عندك بل تأخذ كونه حادثاً من الأنبياء تقليداً فلا ضير ، ولا تقل كيف تصح النبوة إن كان العالم قديماً حتى تسمع كلامنا فى النبوة فى هذه المقالة ، ولسنا نحن الآن فى هذا المعنى . ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التى قررها الأصوليون أعنى المتكلمين لإثبات حدوث العالم فيها قالب نظام العالم وتغييره من أصل خلقته .

وأما أنا فأقول إن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك ، وهذا معقول لأن الحادث لا يُحدث نفسه بل يحدثه غيره فحدث العالم هو الله . وإن كان العالم قديماً فيلزم ضرورة بدليل كذا ودليل كذا أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسماً ولا قوة فى جسم وهو واحد دائم سرمدى لا علة ولا يمكن تغييره فهو الإله ، فقد تبين لك أن دلائل وجود

الإله ووحده انبته وكونه غير جسم ، إنما هي . . .
 البرهان كاملاً ، على أن العالم قديم أو محدث . . .
 كتب الفقه إذا اتفق على ذكر قواعد أن كذا ثبت . . .
 بأفاه يل نحو نحو القدم ، لا لأني معتقد بفساد كذا . . .
 تعالى في اعتقادنا بطريق برهاني لا نزاع فيه بوجه . ولا يحيل هذا الرأي الصحيح
 العظيم الخطر مستنداً لفاعدة يهزها كل واحد ويروده هدها . وآخر نزعهم أنها لم
 تنب يوماً قط ، ولا سيما تلك الدلائل الفلسفية على هذه المطالبات الثلاثة من
 طبيعة الوجود المشاهدة التي لا تمكر إلا من أجل مراعاة آراء ما . وأما دلائل
 المتكلمين مأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة . حتى أنهم
 ينتجئون لإثبات أنه لا طبيعة لشيء بوجه . . . ولا تطمع أن أسمعت في هذه
 المفالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مفدماتهم ، إذ في ذلك فنيت أعمارهم
 وتعنى أعمار من يأتي بعدهم ، وكثرت كتبهم لأن كل مقدمة منها إلا اليسير
 ينقضها المشاهد من طبيعة الوجود ، ونظراً عليها الشكوك فيلجئون لتأليف
 ومناظرات في إثبات تلك المقدمة ، وحل الشكوك الطارئة عليها ، ودفع المشاهد
 إن لم يمكن في ذلك حيلة^(١) . . .

وبعد ذلك يناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين ، ويناقشها
 مناقشة طويلة في أربعة فصول نذكر منها على سبيل التثيل ما يأتي : قال المتكلمون :
 لو كان الله جسماً لكان متناهياً ، وهذا صحيح ، ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم
 وشكل معلوم ثابت ، وهذا أيضاً صحيح ، فالواو كل مقدار وكل شكل يجوز أن
 يكون الله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر ، وعلى خلاف ذلك الشكل من حيث

هو جسم ، فتخصصه بمقدار ما وشكل ما يحتاج إلى محصص ، وهذا الدليل سمعته
يعظمونه ، وهو أضعف من كل ما تقدم ، لأنه مبني على المقدمة العاشرة التي قد
قدر ما فيها من الشكوك في حق الموجودات إذا قدرت على خلاف طبيعتها .
فناهيك بحق الله . ولا فرق بين هذا وبين قولهم في ترجيح وجود العالم على عدمه
إنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان وجوده وعدمه ، فإن قيل
لهم فلائى شئ لا يطرد هذا في حق الله تعالى من حيث أنه موجود يلزم أن يكون
ه مرجح لوجوده على عدمه ، فإنهم سيجيبون بلا شك بأن هذا يؤدي إلى
التسلسل فلا بد من الانتهاء لواجب الوجود فلا يفتقر لموجد ، وهذا الجواب بعينه
يلزم في الشكل والمقدار ، لأن كل الأشكال والمقادير الممكنة الوجود يقال فيها :
كان يمكن أن تكون أكبر أو أصغر مما هي موجودة عليه ، وبخلاف هذا
الشكل فإنها تفتقر لمخصص ضرورة . أما شكل الله ومقداره تعالى فبعيد عن كل
نقص وتشبيه ، وذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود لا تفتقر لمخصص ولا لمرجح
وجود على عدم ، إذ لا إمكان عدم فيها ، كذلك لا تحتاج لمخصص شكل ومقدار ،
إذ هكذا وجب وجوده . فتأمل أيها الناظر إن آثرت طاب الحق واطرحت الهوى
والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه ، ولا تغالط نفسك حيال هؤلاء الناظرين
وما جرى لهم ومنهم ، فإنهم كالمستجير من الرمضاء بالنار ، وذلك أنهم أبطلوا
طبيعة الوجود ، وغيروا فطرة السموات والأرض زعمًا أن تلك المقدمات تبرهن
على كون العالم محدثًا ، فلم يبرهنوا على حدوث العالم وأتافوا علينا براهين
وجود الله ووحدانيته ، ونفى الجسمية ، إذ البراهين التي تبين بها جميع ذلك إنما
تؤخذ من طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل^(١) . . .

وقبل أن ننقل إلى تحليل نظريات موسى بن ميمون الثانية وناقشنا
من دلالة الحائرين نجد هنا أن أهم الأبطال في اليهودية لدى تركه
الكلام في يهود البلدان الشرقية حتى عرفوا منصوص آدابهم وصرف حكمهم
متكلمى اليهود^(١) . وكان العالم اليهودى الفرائى أبو على نافى فى تفسيره لسمير
لخروج من أسفار النوراة يشرح آيات كثيرة على طريقة المتكلمين المسلمين^(٢)
وكان سعديا الفيومى قد نقل مخصوصاً كثيرة من اصانيف المتكلمين المسلمين^(٣) .
وإذا كان يهود الشرق قد تأثروا من الفرق الإسلامية ، فإن الأدبية
العلمية اليهودية فى المغرب والأندلس تخاصت معها لأنها كانت قد اندفعت إلى
الفلسفة الأرسطاطاليسية قبل كل شىء ، ويقول موسى بن ميمون : إن الذى
نجد من الكلام فى معانى التوحيد عند بعض علماء الدين من اليهود فى العراق
من الربانيين والقرائين إنما هو أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين . . . وكذلك
أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشعرية . أما الأندلسيون من أهل ملتنا فيستمسكون
كلهم بأقاويل الفلاسفة ، ويميلون لأرائهم ولا يسلكون مسالك المتكلمين^(٤) .

يبعث الجزء الثانى من دلالة الحائرين فى إثبات وجود الله وفى البرهنة على
كونه لا جسماً ولا قوة فى جسم ، وفى حركة الأفلاك ، وفى ماهية الملائكة^(٥) ،

(١) Silv.de Sacy: Notices et Extraits des manuscrits. Tome. VIII.

p. 167,

” יהודה הלוי : ספר ד' הקדמ' ”

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ٢٨٧ ، و ص ٢٩٠ و ص ٢٩٦

وراجع مقاله مونت فى Dictionaire des sciences philosophiques t III
p 355 - 357

(٣) إصانيف إيدوت ج ٢ فصل ٨ . (٤) ج ١ فصل ٧١ .

(٥) فصل ١ — ١١ .

وفي قدم العالم أو حدوده . وما قال الفلاسفة فيه . وفي الاعتراض على أرسطو ،
وأفلاطون وغيرهما^(١) . ثم يبحث في النبوة وفي ماهيتها ودرجتها وتعريفها عند
رجال الدين من المائل المختلفة : وعند الفلاسفة . وقد اشغل هذا البحث ثمة
فصول الجزء الثاني^(٢) .

ويفتح المؤلف بحثه بالنظر في وجود الله . ويعرض حمساً وعشرين مقدمة
مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين . وهي عنده مقدمات مبرهنة
لا شك في تبيء منها . ورد بعضها في كتاب السماع وشروحه . وبعضها في كتاب
ما وراء الطبيعة وشرحه^(٣) .

وإليك ملخص ما ورد في الجزء الثاني :

كل الحركات ننهي لحركة الفلك المتحرك الذي لزم أن يكون محركه السبب
الأول الذي يستحيل كونه اثنين أو أكثر لاستحالة تعدد الأمور المفارقة التي
ليست بجسم ولا قوة في جسم ، وأنه واحد لا يتغير لأن وجوده ليس مقترناً بزمن
وأن واجب الوجود هو البساطة المحضة والكمال المحض . وهو فاعل موجود أبداً
على حالة واحدة لا قوة فيه أصلاً لأنه إن كان في ذاته إمكان فقد ينعدم كالمادة
لأنه موجود بذاته^(٤) .

والآراء التي يراها أرسطو في أسباب حركة الأفلاك التي منها استخراج
وجود عقول مفارقة : هي أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة
الإسرائيلية وما ورد في قصص أخبار التلمود^(٥) .

والشريعة تؤيد الرأي الفلسفي في أن الأفلاك حيوانات مطيعة لربها تسبحه

(١) فصل ١٢ — ٣١ . (٢) فصل ٣٢ — ٤٨ .

(٣) صدر الجزء الثاني . (٤) ٢ فصل ١ .

(٥) ٢ فصل ٣ .

وتمجده ، والملازمة للتمجيد على كونه --

من الملك

أما أن الملائكة موجودون فهذا لا يحتاج إلى شرح ، لأن أسرار
قد نصت عليه في عدة مواضع ، وسمى أنفسهم ملائكة عقولاً ، لأنهم
واسطة بين الله تعالى وبين الموحودات ، ووسعيتها تتحرك الأفلاك . . . ونحن
نعتقد أن الله خلق العقول المفارقة وجعل في الغالب اسوق له . والموجودات من
دون الباري تعالى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها العقول المفارقة ، والثاني
الأجرام الماكية التي هي موضوعات تصور ثابتة لا تتنقل الصورة من موضوع
لموضوع ، ولا يتغير ذلك الموضوع في ذاته ، وثالث هذه الأقسام الأحسام الكائنة
الفسادة التي تعمها مادة واحدة ، وأن التدبير يفيض من الله تعالى على العقول
وترتيبها ، وتفيض خيرات العقول وأنوارها على أجسام الأفلاك . ويفيض من
الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد فالفيض الواصل منه
تعالى لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول أيضاً لإيجاد بعضها بعضاً في العقل
الفعل ، وعنده ينقطع إيجاد المفارقات ، وكل مفارق فاض عنه أيضاً إيجاداً ما حتى
انتهت الأفلاك عند فلك القمر ، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد ، أي المادة
الأولى وما تتركب منها ، وكل فلك تصل منه قوى إلى الاسطوانات حتى ينقضي
فيها عند نهاية الكون والفساد -- وهذه الأمور كلها لا تناقض شيئاً مما ذكرته
أنبيائنا وحمل شريعتنا ؛ لأن ملتناً ملة عالمة كاملة ، ولكن لما أتلف أسرار المال
الجاهلية محاسنها وأبادوا حكمنا وتوايفنا ، وأهلكوا علمنا عدنا جهلاء ، ثم
خالطناهم فعدت علينا آراؤهم ، كما عدت علينا أخلاقهم وأفعالهم ؛ لذلك جاءت
هذه الأمور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا ^(١) .

أما مشكلة قدم العالم أو حدوده فيبحث فيها موسى بن ميمون في عشرين فصلاً (١) . وقد وقف في هذا الجزء موقف المعارض لرئيس الفلاسفة ويقول أرى الناس في قدم العالم أو حدوده عند كل من اعتقد أن ثم إلهاً « موجوداً » لهم ثلاثة آراء : الرأي الأول لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق ، وأن الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شيء سواه وقد أوجد كل هذه الموجودات على ما هي عليه بإرادته ومشيتته ، وأن الزمان أيضاً من جملة المخلوقات : إذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض في المتحرك ، وهو محدث ، والزمن من جملة الأعراض المخلوقة كالسواد والبياض وهذا الرأي هو قاعدة شريعة موسى ، والثانية في التوحيد ، ولا يخطر بالبال غيرها .

أما الرأي الثاني ، وهو القول بأن من الحال أن يوجد الله شيئاً من لا شيء . ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شيء إلى لا شيء : أي أنه لا يمكن أن يتكون موجود ما ذو مادة وصورة من عدم تلك المادة العدم المحض ، ولا يتحول إلى عدم تلك المادة عدماً محضاً ، ووصف الله عندهم بأنه قادر على هذا كوصفه بأنه قادر على الجمع بين الضدين في آن واحد كما أنه لا عجز في حقه لكونه لا يوجد الممتنع إذ للممتنع طبيعة ثابتة ليس هي من فعل فاعل ؛ فذلك لا يمكن تغييرها كذلك لا عجز في حقه إذا لم يقدر أن يوجد شيئاً من لا شيء ، إذ هذا من قبل الممتنعاتها كلها ، فكذلك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله لا يوجد دونها ولا توجد دونه ، ولا يعتقدون أنها في مرتبة الله في الوجود ؛ بل هو سبب وجودها ، وهي له مثلاً كالطين للفخاري ، أو الحديد للحديد ، وهو الذي يخلق منها ما شاء . فتارة يصور منها غير ذلك ، وأهل هذا

الرأى يعتقدون أن السوء أيضاً كائن فاسد : ككائنات كائنة من لا شئ .
ولا متحركة إلى لا شئ . وتكونها وفسادها ككائنات الموجوبات من شئها .
وأفلاطون هو من أصحاب هذا الرأى .

والرأى الثالث هو رأى أرسطو وأتباعه وشارحي كتبه ، وذلك أنه يقول :
والله أهل الفرقة المتقدم ذكرها ، وهو أنه لا توجد مادة من لا مادة أصلاً . ويزيد
على ذلك ويقول إن هذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا :
بأن الشئ الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد هو السوء التى لا تبرح
كذلك : وأن الزمان والحركة أديان دائماً لا كائنات ولا فاسدان ، وأن الشئ
لكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك ، أى أن تلك المادة الأولى
لا كائنة ولا فاسدة فى ذاتها ولكن الصور تتعاقب عليها وتخلق صورة وتلبس
أخرى ؛ وأن هذا النظام كله العلوى والسفلى لا يختل ولا يبطل ولا يتجدد فيه
متجدد مما ليس فى طبيعته ولا يطرأ عليه طارئ خارج عن القياس بوجه . . .
والمتحصل من رأيه أنه من باب الممتنع عنده أن تتغير لله مشيئة أو تتجدد له
إرادة ، وأن جميع هذا الوجود على ما هو عليه أوجده الله بإرادته لكن ليس بعد
عدم ، وكما أنه من الممتنع أن ينعدم الله أو تتغير ذاته ، كذلك يظن أنه من باب
لمتنع أن تتغير له إرادة أو تتجدد له مشيئة ، فيلزم أن يكون هذا الموجود على
ما هو عليه الآن ، فهذا تلخيص آراء أرسطو وأتباعه ، وهى أن ليس ثمَّ مدبر
ولا ناظم وجود^(١) . . .

وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب
العقول ، كل ذلك لا برهان عليه ، ولا يتوهم أرسطو قط أن تلك الأفاويل

مبرهنة . أما تأويل أبي نصر هذا المثل وما بين فيه ، وكونه استثناع أن يكون
أرسطو في شك من قدم العالم واستخف بجالينوس كل الاستخفاف في قوله إن
هذه المسألة مشككة لا يعلم لها برهان ، فيرى أبو نصر أن الأمر بين واضح يدل
عليه البرهان أن السماء أزلية ، وما داخلها كائن فاسد...^(١)

وعلى العموم فكل ما ذكره أرسطو وأتباعه من الاستدلال على قدم العالم
ليس له براهين قطعية بل له حجج تلحقها الشكوك العظيمة^(٢) .

ونحن معشر أتباع شريعة موسى عليه السلام نعتقد أن كون العالم على صورة
كذا ، وكان كذا من كذا ، وخلق كذا بعد كذا ، فيأخذ أرسطو يناقضنا
ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل ، التي لا نقر
نحن أنها بعد استقرارها وكما لا تشبه شيئاً مما كانت في حال التكوين ، وأنها
أوجدت من العدم المحض^(٣) .

والمغالطة الأصلية إنما ترجع إلى أننا ندرك أفعال الله وامتناعه عن الأفعال
والطوارئ والموانع والإرادة وعدم الإرادة لمداركنا المادية ، على أنه لا مشابهة
مطلقاً بينهما .

ثم كون حكمته قديمة كذاته فاللازم لها قديم ، وهذا اللازم ضعيف جداً ،
وذلك أننا كما جهلنا حكمته التي أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا
أقل ، وعدد الكواكب على ما هي عليه لا أكثر ولا أقل ، ولا أكبر ولا
أصغر ، كذلك نجهل حكمته في كونه أوجد الكل بعد أن لم يكن ، والكل تابع
لحكمته الدائمة غير المتغيرة ، لكننا نجهل كل الجمل قانون تلك الحكمة ومقتضاها ،
إذ المشيئة أيضاً في رأينا تابعة للحكمة ، ورأى أرسطو في سكن الملائكة في السماء

(١) ج ٢ فصل ١٥ . (٢) ج ٢ فصل ١٦ . (٣) ج ٢ فصل ١٧ .

كما جاء أيضاً في ظواهر النصوص ليس تلك الدلالة على قسم السماء كما يريد هو . بل للدلالة على أن السماء تدلنا على وحدانية الممارضة التي هي الأرواح والملائكة ، وهي تدلنا على وجود الإله محركها ومديرها^(١) .

وألفت النظر إلى غرابة إدراك أرسطو الذي رام أن ينظم لنا وجود الأفلاك كما نظم لنا وجود ما دونها حتى يكون الكل على جهة اللزوم الطبيعي لا على جهة قصد قاصد فلم يتم له ذلك ... فكل ما بيننا وما دون فلك القمر جرى على نظام مطابق للموجود بين العلل ، وأمكن أن يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن قواه ، أما جميع ما ذكره في أمور الفلك فلا علة بينة أعطى في ذلك ، ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعى فيه اللزوم (فصل ١٩) .

ولم نهرب من القول بقديم العالم من أجل النص الذي جاء في التوراة في كون العالم محدثاً ، لأن النصوص التي تدل على حدوث العالم ليست بأكثر من النصوص التي تدل على كون الإله جسماً . وأبواب التأويل ليست مسدودة في وجوهنا ولا ممتنعة علينا في أمر حدوث العالم ، بل كان يمكننا تأويل ذلك كما فعلنا في نفي التجسيم ، ولعل هذا كان أسهل كثيراً ، وكنا قادرين أعظم قدرة على أن نقول تلك النصوص وثبتت قدم العالم ، كما أولنا النصوص ونفيها كونه تعالى جسماً ، وإنما لم نفعل ذلك لسببين : أحدهما أن كون الإله ليس بجسم تبرهن . فيلزم بالضرورة أن يتناول كل ما يخالف ظاهره البرهان ، ويعلم أن له تأويلاً ضرورياً ، وقدم العالم يبرهن ، فلا ينبغي أن تدفع النصوص وتتأول من أجل ترجيح رأى ممكن أو ترجيح تقيضه بضروب من الترجيحات ، فهذا سبب واحد . والسبب الثاني أن اعتقادنا أن الله ليس بجسم لا ينقض لنا شيئاً من

قواعد الشريعة ، ولا يكذب دعوى كل نبي . وليس فيه إلا ما يزعم الجهال من أن في ذلك خلاف النص . فأما اعتقاد القدم على الوجه الذي يراه أرسطو أنه على جهة اللزوم ، ولا تتغير طبيعته أصلاً . ولا يخرج شيء عن معتاده ، فإنه هذه للشريعة بأصلها ، وتكذيب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل ما رَغِبَتْ فيه الشريعة أو خوفت منه ، اللهم إلا أن تتأول المعجزات أيضاً كما فعل أهل الباطن من الإسلام فنخرج من ذلك بضرب من الهذيان . أما اعتقاد القدم على رأى أفلاطون من أن السماء أيضاً كائنة فاسدة ، فإن ذلك الرأى لا يهدم قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه ، ويمكن أن تتأول النصوص عليه ويوجد له شبه كثير في نصوص التوراة وغيرها يتعلق بها . أما من حيث أنه لا يقبل البرهنة ، فلا هذا الرأى نحتاج له ، ولا ذلك الرأى الآخر ناتفت إليه ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ، ونقول إن الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوته إلى إدراكه ، والمعجز شاهد على صحة دعوانا وقد فنيت أعمار الفضلاء وتفتى في البحث عن هذه المسألة لأنه لو تبرهن الحدوث ولو على رأى أفلاطون لسقط كل ما تهافتت به الفلاسفة ، وكذلك لو صح لهم برهان على القدم على رأى أرسطو لسقطت الشريعة بجملاتها وانتقل الأمر لآراء أخرى^(١)

وكذلك يحارب موسى بن ميمون نظرية أرسطو في أن الأشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعي يلزم فسادها ضرورة على مجرى الطبيعة ، لأن وجود الأشياء وفسادها من إرادته تعالى لا على جهة اللزوم إن شاء أفسدها وإن شاء أبقاها^(٢) أما الاعتقاد في وجود الأنبياء فيربطه موسى بن ميمون بالإيمان بالله الواحد

القهار ، وقد قسم المعتقدين بالأنبياء إلى ثلاثة أقسام :

أما أصحاب الرأى الأول فهم أبناء الجاهلية ممن يحدفون بالنبوة ، وبعض عوام شريعتنا الذين يعتقدون أن الله يختار من يشاء من الناس ويعتقه لا فرق بين أن يكون ذلك الشخص عندهم عالماً أو جاهلاً كبير السن أو صغيره لكنهم يشترطون فيه خيرة ما وصلاحيته أخلاق .

أما أصحاب الرأى الثانى : فهم الفلاسفة الذين يقولون إن النبوة كمال ما فى طبيعة الإنسان ، وذلك الكمال لا يحصل لشخص من الناس إلا بعد ارتياض يخرج ما فى قوة النوع للفعل إن لم يعق عن ذلك عائق مزاجى أو سبب ما من الخارج وبحسب هذا الرأى لا يمكن أن يدعى الجاهل النبوة ، لأن النبي هو الرجل الفاضل الكامل فى نطقياته وخلقياته مع قوة الخيلة الكاملة ، ولا يحسب هذا الرأى أن يكون شخصاً يصلح للنبوة ويتهيأ لها ولا يصير نبياً .

والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا وقاعدة مذهبنا هو مثل هذا الرأى الفلسفى بعينه إلا فى شىء واحد ؛ وذلك أنا نعتقد أن الذى يصلح للنبوة والمتهيأ لها قد لا يصير نبياً إذ هى تابعة لمشيئة الله ، وهذا عندى هو شبه المعجزات كلها وجار فى نسقها ، فإن الأمر الطبيعى أن كل من يصلح بحسب جبلته ويرتاض بحسب تربيته وتعليمه سيصير نبياً إذا شاء الله له ذلك ، وكان كاملاً فاضلاً فى الغاية^(١) .

وحقيقة النبوة وماهيتها هى فيض يفيض من الله عز وجل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولاً ، ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك ، وهذا هو أعلى مرتبة الإنسان ، وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه ، وتلك الحالة هى عية كمال القوة المتخيلة ، وهذا أمر لا يتيسر لكل إنسان بوجه . ولا هو أمر يدرك

الكمال في العلوم النظرية ومحسين الأخلاق حتى تكون كلها على أحسن ما يكون وأجله دون أن يضاف إلى ذلك كمال القوة التخيلية في أصل الجبل^(١) .

وينبغي أن تنبه إلى طبيعة الوجود في هذا الفيض الإلهي الواصل إلينا ، وذلك أنه يصل منه شيء لشخص ما فيكون مقدار ذلك الشيء الواصل له قدر يكمله لا غير ، وقد يكون الشيء الواصل إلى شخص قدرا يفيض عن تكمله اتكميل غيره كما جرى الأمر في الموجودات كلها التي منها ما حصل له من الكمال ما يدبر به غيره ، ومنها ما لم يحصل له من الكمال إلا قدر ما يكون مدبراً بغيره .

أما إذا كان الفيض العقلي فائضاً على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شيء على القوة التخيلية ، إما لقلة الشيء الفائض أو لانتقص كان في التخيلية في أصل الجبل فلا يمكنها قبول فيض العقل ، فإن هذا هو صنف العلماء من أهل النظر ، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً ، أي على الناطقة والتخيلية وكانت التخيلية على عاية كمالها الجلي ، فإن هذا هو صنف الأنبياء ، فإن كان الفيض على التخيلية فقط وكان تقصير الناطقة من أصل الجبل أو لقلة ارتياض ، فإن هذا الصنف هم المدبرون للهدن واضعو النواميس والكهان والزاجرون وأرباب الأحلام الصادقة

وهذا النوع الثالث يأتي بتشويشات كثيرة في الأمور النظرية العظيمة وتختلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية اختلاطاً كبيراً ، كل ذلك لقوة التخيلية وضعف الناطقة وكونها لا حاصل فيها أصلاً ، أي أنها لم تخرج للعقل . ولولا هذا الكمال الزائد لما ألفت العلوم ، ولما دعا النبي الناس إلى الحق ، ولابد أن يدعوا حتى لو قتل ، إذ ذلك الفيض يحركه ولا يتركه ولا يسكنه بوجه ولو اتقى الشدائد^(٢) .

ولا بد أن تكون قوة الإقْدَام وقوة السَّيْرِ عمداً لا إيماءً حال فيض العقل
عليهم (١) .

ويتم التمييز بين تدابير النواميس الموضوعية وتدابير النواميس الإلهية على هذا
المعنى . فإذا وجدت شريعة عايتها وقصدتها التيسير 'تنظيم المدينة وأحوالها ورفع
لمظالم عنها حتى ينال الناس سعادة ما دُفِنَتْ . فإن تلك الشريعة وضعية . وأما
إذا وجدت شريعة جميع تدبيراتها تنظر في تقدم من صلاح الأحوال البدنية .
وصلاح الاعتقاد أيضاً . ونجعل كدها إعطاء آراء صحيحة في الله تعالى وفي
الملائكة وتروم تحكيم الإنسان وتفهمه وتنبهه حتى يعلم الوجود كله على صورة
الحق . فاعلم أن ذلك التدبير من قبله تعالى وأن تلك الشريعة إلهية .

أما كيفية تمييز الوحي الصحيح من الوحي المتحل عند الإنسان فوجه
امتحان ذلك هو اعتبار كمال ذلك الشخص وتعقب أفعاله وتأمل سيرته من
اطراحه للذات البدنية والتهاون بها . فإن هذا هو أول درجات أهل العلم ، فناهيك
بالأنبياء (٢)

ورؤيا النبي حالة مزعجة مهولة نهضبه في حال اليقظة . وأما خطاب الملاك
له وإقامته معه فإنها حالة تتعطل فيها الحواس أيضاً عن فعلها ، ويأتي ذلك الفيض
للقوة الناطقة ويفيض منها على المتخيلة فتكمل ونفعل فعلها (٣) .

والذي يحذف من أقاويل الأنبياء التي تدل على الأسباب المتوسطة وسبب
الفعل والحادث لله فهو الأسباب القريبة التي عنها حدث ما حدث لا فرق بين
أن تكون أسباباً ذاتية طبيعية أو اختيارية أو عرضية اتفافية . والغرض من

(٢) ج ٢ فصل ٤٠ .

(١) ج ٢ فصل ٣٨ .

(٣) ج ٢ فصل ٤٥ .

اسبب الاختيارى أن يكون الحادث باختيار إنسان أو إرادة حيوان ، فإن هـ
كله لله ، ويطلق على ذلك العمل فى اعتبار الأنبياء أن الله فعلة أو أمر به أوفاله .
وذلك لأن الله هو الذى أثار تلك الإرادة لذلك الحيوان غير الناطق ، وهو الذى
وجب الاختيار للحيوان الناطق . وهو الذى أجرى الأمور الطبيعية على مجراها^(١) .
بهذا يحتم موسى بن ميمون الجزء الثانى من دلالة الحائرين .

ويبدأ الجزء الثالث بشرح رؤيا النبى حزقيال ، وكل ما ورد من
اصطلاحات عويصة ومعان غامضة فى سفره بالكتاب المقدس^(٢) ، ثم ينتقل إلى
البحث فى الشر وما يحل من المصائب بالعالم وفى مشكلة الإنسان الذى ليس عاية
الوجود فى نظره^(٣) ، وفى هل يكون الله مسئولاً عما يقع من الكوارث على
المخلوقات ، وما يترتب على ذلك من عنايته بالكون وما فيه ، وما يقول الفلاسفة
فى هذه المسئلة^(٤) ، وما تقوله شريعة موسى فى هذه المشاكل ، ويتعرض إلى
أمور جاءت لصالح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات فى أسفار
الكتاب المقدس^(٥) ، وفى نهاية الكتاب يسدى النصيح ان يريد الحصول على
الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية التى هى الغاية القصوى فى حياة الإنسان^(٦)
وقبل أن نبدأ بتحليل ما ورد فى الجزء الثالث من دلالة الحائرين نريد أن
نلفت الأنظار إلى أن القراءة الدقيقة فيه تكشف لنا عن روح الفيلسوف الذى
يعانى عذاباً نفسانياً أليماً من جراء ما يتأول من نصوص دينية على غير ما جاء فى
تعاليم أحبار التلمود ، ولذلك نراه فى أحوال شتى يلفّ لفافاً طويلاً ويأتى بمقدمات

- | | |
|-------------------|-------------------|
| (١) ٢ - فصل ٤٨ . | (٢) فصل ١ - ٧ . |
| (٣) فصل ٨ - ١٤ . | (٤) فصل ١٥ - ٢٤ . |
| (٥) فصل ٢٥ - ٥٠ . | (٦) فصل ٥١ - ٤٥ . |

يحاول بها أن يهبي القلوب إلى ما يريد أن يشرح به . ومن هذا القبيل تعتبر
لمقدمة التي صدر بها الجزء الثالث من دلالة الحائرين والتي ذكر فيها ما يأتي : . . .
وقيل إن من العلوم الإلهية (١٢٣٣ - ١٢٣٤) ما هو عامص وغريب عن أذهان
الجمهور ، واتضح أن القدر الذي يتبين منه لمن فُتح عليه فهمه قد مُنع منعاً شرعياً
تعليمه وتفهمه إلا تفهيمًا . . . فهذا هو السبب في انقطاع علم ذلك عن الملة جملة
حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير . ولم يوضع قط في كتاب . وإذا كان هكذا فما
حيلتي إلى التنبيه على ما ظهر وتبين لي واتضح بلا شك عندي ، ولكن تركي وضع
شيء مما ظهر لي يكون إتلافه بإتلافي الذي لا بد منه فإني رأيت ذلك جنباً عظمي
في حق كل باحث وحق كل متحير . وكأنه غصب الحق من مستحقه أو حسد
الوارث على إرثه وكلا هذين خلق مذموم

أما ما ورد في الفصول السبعة الأولى من الجزء الثالث فيشتمل كما قيل على
رؤيا النبي حزقيال وشرح غوامضها ، كما يقارن بينها وبين نبوات النبي إشعيا :
فنحن نعرض عن هذه الفصول لأنها تعنى القارئ الذي ألمَّ إلماماً دقيقاً بالنصوص
العبرية من أسفار الكتاب المقدس مع دراية بتعاليم أحبار التلمود وما قالوه في هذا
الصدد ، ثم يقول المؤلف : كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنما ياحقها الفساد من
جهة مادتها لا غير . أما من جهة الصورة وباعتبار ذات الصورة فلا ياحقها فساد
بل هي باقية ؛ ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائمة باقية ، وإنما لحق الفساد للصورة
العرض أي لمقارنتها المادية ، وطبيعة المادة وحقيقتها أنها أبداً لا تنفك عن مقارنة
العدم ؛ فإذ لك لا تثبت فيها صورة ؛ بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائماً
وقد بان أن كل إتلاف وفساد أو نقص إنما هو من أجل المادة ، فتشويه صورة
الإنسان ، وخروج أعضائه من طبيعتها ، وضعف أفعاله أو بطلانها أو اضطرابها ،

لا فرق أن يكون ذلك فى أصل الجملة أو طارئاً عليها . إنما ذلك كله تابع للمادة الفاسدة لا لضرورته ولا يمكن بمقتضى الحكمة الإلهية أن توجد مادة دون صورة ، ولا أن توجد صورة من هذه الصور دون مادة ، وقد جعل لها قدرة على المادة ، واستيلاء ، وحكم ، وساطان . فمن هنا نعلم مراتب النوع الإنسانى ؛ فمن الناس من يروم إيثار الأشرف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة ؛ فلا يفكر إلا فى تصور معقول ، وإدراك رأى صحيح فى كل شىء . واتصال بالعقل الإلهى العائض عليه الذى منه وجدت تلك الصورة ، وكما دعت دواعى المادة لتقذارتها وعارها المشهور تألم وخجل مما ابتلى به ، ورام تقليل ذلك العار ، واجتهد فى أن يحتفظ بكل وجوه الإنسان ، ويجعل غايته عاية الإنسان من حيث هو إنسان ، وهو تصور المعقولات .

وأما الآخرون المحجوبون عن الله فهم زمرة الجاهلية الذين يجعلون عايتهم تلك الحاسة التى هى عارنا الأكبر : فلا فكر لهم ولا رؤية إلا الانهماك فى الأكل والشرب والنسكاح^(١) .

والمادة حجاب عظيم يعوق عن إدراك المفارق على ما هو عليه . ولو كانت أشرف مادة وأصفاها ، أى مادة الأفلاك . فنهايك بهذه المادة المظلمة القذرة التى هى مادتنا ؛ فلذلك كلما رام عقلنا إدراك الله أو أحد العقول وجد الحجاب العظيم حائلاً بينه وبين ذلك ، وإلى هذا يشير أنبياء بنى إسرائيل بأننا محجوبون عن الله ؛ وهو مستور عنا بغمام ، أو بظلام ، أو بضباب ، أو بسحب لكوننا فاصرين عن إدراكه من أجل المادة المظلمة المحيطة بنا لابه : إذ هو تعالى لا جسم ، ولا ظلام يحيط به ، إلا الضوء الباهر الدائم الذى من فيضه أضاء كل الظلم^(٢) .

أما المتكلمون فلا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . أما عدم المالكات كلها فلا يظنونها عدماً ؛ بل يظنون أن كل عدم ملكة حكمها حكم الصدين كالعمى والبصر ، والموت ، والحياة . فإن ذلك عندهم بمنزلة الحر والبرد ؛ لذلك يقولون إن العدم لا يفتقر لفاعل ، إنما الفعل هو الذى يستدعى فاعلاً ، ولا بد أن يكون هذا صحيحاً بوجه ما ، ومع قولهم إن العدم لا يحتاج لفاعل تراهم يقولون إن الله يعمى ويضم ويسكن المحرك ؛ إذ أن لهذا العدم عندهم معانى موجودة ؛ على أننا على ما يقتضيه النظر الفلسفى نقول إن مزيل العائق هو المحرك بوجه ما ؛ كمن أزال عموداً من تحت خشبة فسقطت بتقلها الطبيعى ، وعلى هذا النحو يقال فى الذى أزال ملكة ما فإنه صنع ذلك العدم ؛ وإن كان العدم ليس شيئاً موجوداً فكما نقول إن الذى أظلم السراج بالليل أحدث الظلام ، كذلك من أفسد البصر قد فعل العمى لذلك لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه ، وإنما يقال إنه فعل العدم بالعرض ، وأما الشيء الذى يفعله الفاعل بالذات فهو شيء موجود ضرورة لذلك يعلم يقيناً أن الله لا يطلق عليه أنه يفعل شراً بالذات بوجه ، أى أنه تعالى لا يقصد قصداً أولياً أن يفعل الشر ، هذا لا يصح ؛ بل أفعاله تعالى كلها خير محض ، لأنه لا يفعل إلا وجوداً وكل وجود خير ، والشرور كلها عدم لا يتعاقب بها فعل ، لكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التى هى عايتها وهى كونها مقارنة للعدم ، فذلك هى السبب فى كل فساد وكل شر ، ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ولا يلحقه شر من الشرور ، ويكون حقيقة فعل الله كله خيراً^(١) .

والشرور العظيمة الواقعة بين الناس من بعضهم لبعض بحسب الأغراض والشهوات والآراء والاعتقادات كلها أيضاً تابعة للعدم ، لأنها كلها لازمة عن الجهل ،

(١) ج ٣ فصل ١٠ . (راجع كتاب M. Guttman : Das religionphi-
losophische System der Mutakalimun nach Maimonides. Breslau
1885) .

أى عن عدم العلم ، كما أن الأعمى لفقده البصر لا يزال عائراً « مجروحاً جارحاً »
لغيره أيضاً لكونه ليس عنده من يهديه الطريق . فالإنسان على قدر جهله يفعل
بنفسه وبغيره شروراً عظيمة ، ولو كان تم علم نسبته للصورة الإنسانية كسبه
القوة الباصرة للعين لكفّ أذاها عن نفسه وعن غيره ، لأنه بتعرفة الحق ترتفع
العداوة والبغضاء ويبطل الشر ، ومعرفة الحق هي المعرفة بحقيقة الله ^(١) .

وكثيراً ما ينتهى الجمهور إلى أن الشرور فى العالم أكثر من الخيرات ، حتى
لقد عجب جميع الملل فى خطبهم وأشعارهم من أنه لا يزال فى الزمان خير قليل وشر
كثير ودائم ، وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط ، ولكنه عند من يزعم أنه قد علم
شيئاً . والمرادى كتاب مشهور وسّمه بالإلهيات ، ضمنه من هذبانه وجهالته عظام ،
ومن جملتها قوله : « إن الشر فى الوجود أكثر من الخير وإنك إذا قست بين راحة
الإنسان ولذاته فى مادة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والعاهات والنكد
والأحزان تجد أن وجوده نقمة وشر عظيم » هذا الغلط ناذى من يكون
الجمال والجمهور لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان لا غير ، ويتخيل كل جاهل أن
الوجود كله من شخصه ، وكأن ليس ثم وجود إلهو فقط . . . فلو علم الإنسان
الوجود وتصوره وعلم نزارة حظه منه لتبين له الحق . . . ووجود الإنسان خير
عظيم له وإحسان من الله بما خصه به وكمله ، ومعظم الشرور الواقعة بالناس من
الأشخاص الناقصين ، ومن نقائصنا نصيح ونستغيث ونتألم من شرور نفعنا
بأنفسنا باختيارنا وتنسب ذلك لله تعالى ، وكل شر يصيب الإنسان يرجع إلى أحد
ثلاثة أنواع : النوع الأول من الشر ما يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون
والفساد أى من حيث هو ذو مادة ، فإنه من أجل هذه تصيبه عاهات فى أصل

الجبلة طارئة من تغيرات تقع في العناصر كفساد الهواء أو الصواعق والكسوف ، وقد أوجبت الحكمة الإلهية ألا يكون كون إلا بفساد ولولا هذا الفساد الشخصى لما استمر الكون النوعى ، وقد بان محض الإفعال والإلغام وإعاضة الخير ، والذي يريد أن يكون ذا لحم وعظم ولا يتأثر ولا يلحقه شئ من لواحق المادة إنما يريد الجمع بين الصدين وهو لا يشعر .

والنوع الثانى من الشرور هو ما يصيب الناس بعضهم من بعض ، وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الأول وأسباب ذلك كثيرة ومعلومة وهى أيضاً منا لكن ليس المظلوم فيها حيلة .

والنوع الثالث من الشرور هو ما يصيب الشخص من فعله بنفسه وهو تابع الرذائل الناشئة من الشره فى الأكل والشرب والنكاح وتناول ذلك بإفراط فى الكمية أو بفساد ترتيب أو بفساد كيفية الأغذية ، فيكون ذلك سبباً لجميع الأمراض والآفات الجسدية والنفسانية . . . وإلى هنا انتهى غلط الجمهور حتى عجزوا البارى فى هذا الوجود الذى أوجده بهذه الطبيعة الموجبة لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم ، لكون تلك الطبيعة لا تساعد كل ذى رذيلة على نيل رذيلته حتى يوصل إلى نفسه السيئة غاية سؤلها الذى لا نهاية له ، أما الفصلاء العلماء فقد علموا حكمة هذا الوجود وحفظوا طبيعته ومفروضات الشريعة وتبين لهم وجه الفضل والحقيقة . . . ولذلك جعلوا غايتهم ما قصد بهم من حيث هم أناس (١) .

وكثيراً ما تحيرت أذهان الكاملين فى طلب عاية هذا الوجود ما هى ؛ وهأنذا أبين سقوط هذا الطلب على كل مذهب فأقول : كل فاعل يفعل بقصد فلا بد لذلك الشئ الذى فعل من غاية ما من أجلها فعل ، وهذا بين لا يحتاج إلى برهان

بحسب المظهر الفلسفى . وكذا ، بين أن استى - الذى فعله قصد كذا حاد
بعد أن لم يكن . ولا يمال ما عاية وجود البارى تعالى إذ هو ليس شيئاً مخلوقاً ،
فالغاية إنما تطالب لكل حادث فعل بقصد ذى عمل فيلزم ضرورة أن يبحث
عن السبب والغاية ما هما ، أما الشئ غير الحادث فما نطلب له عاية ، فذلك لا وجه
لطلب عاية لجملة الوجود لا على رأى القائلين بحدوث العالم ولا على رأى أرسطو
فى القدم ، وذلك لأنه بحسب رأيه فى قدم العالم لا يطلب عاية أخيرة لجزء من
أجزاء العالم . لأنه لا يسوغ على رأيه أن يمال ما عاية وجود السماء ، ولم كانت
بهذا القدر وهذا العدد ، ولماذا لم تكن المادة هكذا ، ولا ما عاية هذا النوع من
الحيوان أو النبات . إذ الكل عنده على جهة اللزوم الأبدى الذى لم يزل ولا يزال .
وقد يبحث فى العالم الطبيعى عن الغاية لكل موجود . إذ صرح أرسطو بأن
الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً ، أما بحسب مذهب القدم فيسقط طلب الغاية الأخيرة
للوجود بأسره ، فأما بحسب رأينا فى حدوث العالم بأسره من العدم فإنه قد يُظن
أن هذا السؤال لازم كما يُظن أن عاية الوجود كله وجود نوع الإنسان فقط
ليعبد الله ، وأن كل ما فعل إنما فعل من أجله حتى أن الأفلاك إنما تدور لمنفعته
ولإيجاد ضروريته ، وبعض ظواهر كتب الأنبياء تساعد على هذا الظن . . .
وحتى إذا كان الكل من أجل الإنسان وعاية الإنسان كما قيل أن يعبد الله
فالسؤال باق وهو ، ما الغاية فى كونه يعبد الله تعالى وهو لا يزداد كلاً بأن يعبد
كل ما خلق ويدركه حق الإدراك ، فإن قيل إن ذلك ليس لكماله بل لكمالنا
لأن ذلك هو الأفضل لنا لزم السؤال بعينه : وما عاية وجودنا بهذا الكمال ؟
فلا بد من أن ينتهى الأمر إلى الغاية هى هكذا شاء الله أو هكذا اقتضت حكمتنا
وهذا هو الصحيح ويجب ألا نعتقد أن الموجودات كلها من أجل وجوده

بل إن الموجودات كلها مقصورة لدانها^(١) ربما بهر أن يتأمله الإنسان حتى يعلم قدر نفسه هو أن يتبين مقادير الأفلاك والكواكب ومقدار المعد الذي ننشأ وبنينا... وأن ليس لنا حيلة في معرفه عظمة هذه الأفلاك وعددها. وإذا كانت الأرض كلها ليست إلا جزءاً منها فما هي نسبة نوع الإنسان لجميع هذه المخلوقات؟ فكيف يتخيل واحد منا أنه من أحده و سلمه حاقت برأسها آلات له؟ فكيف نقول إن عابة الأفلاك تدبير لشخص أو عدة أشخاص؟ فهذا محال بحسب النظر الفاسف. إذا لا يعتقد أن الأحرام العظيمة العديدة التي لا نهاية لعددها تكون عايتها تدبير نوع الإنسان؛ فمثل ذلك كمثل صانع يعمل آلات زنتها قنطار حديد لعمل إبرة صغيرة زنتها حبة، فلو كان ذلك لإبرة واحدة لكان هذا من فساد التدبير، ولا يكون فساد تدبير مطلقاً إذا كان الغرض أن يعمل بهذه الآلات الثقيلة إبرة بعد إبرة، وهكذا قناطير عدة من الإبر، فعمل تلك الآلات إذا حكمة وإتقان، وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد^(٢).

يدعى الفلاسفة أن عدم انتظام أحوال الناس من كون بعضهم من الفصلاء في حياه رديئة مؤلمة وغيرهم من الأنسار في حياة طيبة، يرجع إلى أن يكون الله غير عالم بشيء من الأحوال الشخصية أو غير مدرك لها أو يدركها ويعلمها، ثم إذا كان يدركها ويعلمها فلا يخلو الأمر من الأقسام الثلاثة الآتية، إما أن ينظمها ويغيرها على أحسن نظام وأكمل، أو يكون لا قدرة له عليها، أو يكون يعلم ويقدر على النظام والتدبير الجيد غير أنه أهمل ذلك على جهة التهاون والاحتفار. وكذلك قال الفلاسفة إن قسمين من هذه الأقسام الثلاثة اللازمة لكل من يعلم يتنعان في حق الله تعالى وهما ألا يقدر، أو يقدر ولا يعتنى، إذ هو خلق شر، أو عجز. فلم يبق

من التقسيم كله إلا أن يكون لا يعلم شيئاً من هذه الأحوال وجهه ، أو يعلمها وينظمها
أحسن نظام . . . وأعجب كيف جهلوا الأمر الذي لم يزالوا ينبهونا عليه ويشرحونه
لنا دائماً ، فوقعوا في شر مما هربوا منه لأنهم هربوا من أن ينسبوا لله الإهمال .
ثم قطعوا عليه بالجهل بأن كل ما في العالم السفلي مستور عنه ولا يدركه ، وأما
جهلهم بما لم يزالوا ينبهونا إليه ، فكونهم اعتبروا الوجود بأحوال الإنسان الذي
شره من ضرورة طبيعة المادة . . . وقد كثرت عندهم الظنون حتى قال بعضهم
إنه يعلم النوع فقط لا الأشخاص . وقال بعضهم : لا يعلم شيئاً خارجاً عن داته
بوجه حتى لا يكون ثم تكثير علوم ، ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا ، وأنه
تعالى يعلم كل شيء ولا تخفى عنه خافية بوجهه ، وهم أقوام قبل أرسطو قد ذكروهم
الإسكندر ، ولكنهم يأبى عاينهم رأيهم ويقول : إن أعظم ما ينقض به ما نشاهده
من شروء تصل إلى الأخير ، وخيرات ينالها الأشرار ، وبالجملة قد تبين أنه لو وجدوا
أحوال الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور أنه انتظام لما وقعوا في شيء من
هذا النظر كله ولا تهافتوا عليه ^(١) .

وآراء الناس في العناية خمسة ، وكلها قديمة ، أي أنها كانت معروفة منذ زمن
الأنبياء عند ما ظهرت الشريعة الحقة المنيرة لهذه الظلمات كلها ، فلرأى الأول هو
قول من زعم أن لا عناية أصلاً بشيء من الأشياء في جميع هذا الوجود ، وأن كل
ما فيه من السماء إلى ما سوى ذلك واقع بالاتفاق ، وليس ثم لا ناظم ولا مدبر . وهذا
رأى أبيقور ، وهو أيضاً يقول بالأجزاء ، ويرى أمها تختلط كيفما اتفق ويتكون
منها ما اتفق ، وقد قال بهذا الرأي الذين كفروا من بني إسرائيل ، وقد برهن
أرسطو على استحالة هذا الرأي ، وأن الأشياء كلها لا يصح أن تكون بالاتفاق بل
لا بد أن يكون لها ناظم ومدبر .

والرأي الثاني، رأي ريتشارد

مدرس و نظم ناظم، دینا پورہ

والرأى الثالث - مقال ابي ابي بصير من رتبة الساجدين

الوجود شيء بالاتفاق ووجه لا يرى إلا كمي ، ان سلكنا من انقاصه ووجدنا

وہذا ہو رأی عرفد الاشعرۃ من اندہیں ہوش مند مری نہ - عظیمہ تھو رہا

والترموها ، وذلك أنهم يرون أرضه في بزمه من المسوبة بين سقوط الورقة

وَمَيِّتِ الْإِنْسَانَ ، وَكَذَلِكَ قَالَوا : أَرْحَمُ مِنْهُمُ الْإِنْفِاقُ بِنِ حَرَكَها اللهُ وَلَيْسَتْ

الريح هي التي أسفطت الأوراق . من أسفطت كل ورقة متصلاً ، وقدر من الله ، وهو

الذي أسقطها في هاتين الموضعين . ولا يمكن أن يتأخر رمان ستوطها ولا يتقدم ،

ولا يمكن سقوطها في غير هذا الموضع . إذ ذلك كله مقدر في الأول فلو لم يحسب

هذا الرأي أن تكون حركات الخيماء كلها وسكناته ممددة ، وأن الإنسان

لإستطاعة له توجبه أن يفعل شيئاً أو لا يفعل .

والرأى الرابع هو رأى من يرى أن الإنسان استضعافية، وذلك يجرى فيما جاء

في الشريعة من الأمر والهي والجبر . وإنما عند هؤلاء على نظام . ويرون

أَنْ أَفْعَالَ اللَّهِ كَلِمَاتُ حِكْمَةٍ . وَرُئِيَ لَا يَجُورُ عَلَيْهِ الْجَوْرُ ، وَلَا يَعْقِبُ مُحْسِنًا .

والمعزلة أيضاً يرون هذا الرأي و ان كانت استطاعة الإنسان است عذره مطلقه ،

وهم يعتقدون أن الله يعلم بسقوط ورقه وأن عنايته كل الموجودات . وحوالهم

على من ولد ذاهة وهو لم يذب أن ذاك تاجر خكمة لله ، وجواهرهم في هلاك

الفاضل أن ذلك اينظم جزؤه في الآخرة . ولما سئلوا هل عدل الله في الإنسان

ولم يعدل في غيره ولا في سب ذبح الخيوان ؟ قالوا بآن هذا أجود له حتى يعوضه

الله في الآخرة ، حتى نرقتنا المبرضة أو التملة يلزم أن يكون لها في ذلك عوض

عند الله ، وكذلك الفأر غير الآثم الذى اقتصره قط أو حداثة ؛ لأن حكمة الله اقتضت ذلك فى حق هذا الفأر وسيعرضه عما جرى له فى الأخرى .

والرأى الخامس هو رأينا أى رأى شريعتنا ؛ وهو ما نص عليه أنبيائنا . وهو الذى اعتقده جمهور أحبارنا ، وإنى أخبر بما اعتقده بعض المتأخرين كما أخبر بها أعتقده أنا فى ذلك فأقول : إن قاعدة شريعة موسى أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة أى أنه بطبيعته وباختياره وإرادته يفعل كل ما الإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شىء مستجد بوجهه ، وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها ، وكذلك من جملة قواعد شريعة موسى أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه ، وأن كل ما ينزل بالناس من البلايا ، أو يصلهم من النعم فرداً كان أو جماعة ؛ كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العادل الذى لا جور فيه أصلاً ، فلو أصاب الشخص شوكة فى يده وأزالها حينه لكان ذلك عقاباً له ، ولو نال أيسر لذة لكان ذلك جزاءً له ، وكل هذا باستحقاق لكننا نجهل وجه الاستحقاق .

وإذا كان أرسطو يرى فى أحوال الناس اتفاقاً محضاً ويراه الأشعرية تابعاً لمجرد مشيئة ، ويراه المعتزلة تابعاً لحكمة ؛ فنحن نراه تابعاً للاستحقاق الشخصى بحسب أفعاله ؛ فلذلك يميز الأشعرى أن يعذب الله الفاضل الخير فى الدنيا ويخلده فى النار ، ويرى المعتزلة أن هذا جور وأن هذا الذى عذب ولو نملة فلها عوض تابع لحكمته ، وأما نحن فنعتقد أن كل هذه الأحوال الإنسانية بحسب الاستحقاق وهو تعالى بعيد من الجور وما يعاقب منا إلا مستحق عقاب . هذا هو نص التوراة ، وعلى هذا رأى جرى كلام جمهور أحبارنا الذين يقولون إن الله يجازى الطائع على كل ما فعله من البر ، ولو لم يؤمر بذلك على يد نبي ، وأنه يعاقب على كل فعل شر فعله ولو لم يُنه عنه على يد نبيٍّ إذ ذلك منهى عنه بالفطرة ، أى النهى

عن الظلم والجور ، ولم تتعرض شريعتها بوجه إلا لأحوال الإنسان . أما حديث : ^(١)
العوض للحيوان فلم يسمع قط في ملتنا ؛ لكن بمص المتأخرين من الجاؤنيم
سمعه من المعتزلة فاستصوبه واعتقدوه .

وأما ما أعتقده أنا في العناية الإلهية فإنما هي في هذا العالم السفلي ، أعني من
تحت فلك القمر بالنوع الإنساني فقط . أما الحيوانات والنبات : فإن رأبي فيها
رأى أرسطو لأني لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن
العنكبوت الذي اقترس الذبابة فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولا أن السمكة
التي اختطففت الدودة فعلت ذلك عن مشيئة إلهية خاصة ؛ بل هذا عندي كانه
بالاتفاق المحض ، وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهي ، ومن يتصل به ذلك
الفيض العقلي حتى صار ذا عقل وكشف له كل ما يكشف لدى العقل ، فهو الذي
صعبته العناية الإلهية وقدرت أفعاله على جهة الجزاء والعقاب ؛ فإن غرق السفينة
بمن فيها ليس بالاتفاق ؛ بل بإرادة إلهية لا تصل عقولنا لمعرفة قانونها . . . أما تلك
الآراء المتقدمة ففيها إفراط يخرج إلى الخاط الحض ، وإنكار المعقول ، والمكابرة
في الحسوس ، وإلى تفريط عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا في حق الله وفسادا
لنظام وجود الإنسان ومحو محاسنه .

على أن الله يهيئ لكل نوع من الحيوان غذاءه ومادة قوامه ، ولكن هذا
العناية نوعية لا شخصية ^(٢) .

وليست العناية الإلهية بالنوع الإنساني كله على السواء ؛ بل تتفاضل العناية
بالناس كتفاضل كمالهم الإنساني وبحسب هذا النظر يلزم أن تكون عنايته تعالى

(١) وقد عرف بهذا اللقب جاؤنيم (٥٥٦٨٤) رؤساء المدارس الدنية اليهودية بالعراق
منذ أواخر القرن السادس إلى نصف القرن الحادي عشر ب . م .

(٢) ج ٣ فصل ١٧ .

بالأنبياء ، عظيمة جدا وعلى حسب مراتبهم في النبوة . وتكون عنايته بالفصلاء ،
الصالحين على حسب فصاحتهم وصلاحتهم ، إذ القدر من الفيض العقلي الإلهي هو
الذي أنطق الأنبياء ، وسدد أفعال الصالحين ، وكل علوم الفصلاء بما علموا ،
وقد ذكر الفلاسفة هذا المعنى كما ذكر ذلك أبو نصر في صدر شرحه لكتاب
نيكوماخوس لأرسطو^(١) .

وهناك أمر مجمع عليه هو أنه تعالى لا يصح أن يتجدد له علم حتى يعلم الآن
ما لم يعلمه من قبل ، ولا يصح أن تكون له علوم كثيرة متعددة ولو على رأى من
يعتقد الصفات ، فلما تبرهن هذا قلنا إنه بالعلم الواحد يعلم الأشياء الكثيرة المتعددة ،
وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم في حقه تعالى ، والأشياء كلها متجددة
علمها قبل كونها ، ولم يزل عالماً بها ؛ فلذلك لم يتجدد له علم بوجه وكما أنا
ندرك حقيقة ذاته مع أننا نعلم أن وجوده أكمل وجود لا يشوبه نقص ولا تغير
ولا انفعال بوجه ؛ ومع أننا لا نعلم حقيقة علمه ؛ إذ هو ذاته يعلم أنه لا يتجدد له
علم بوجه ، ولا يتناهى علمه ، ولا يخفى عنه شيء من الموجودات كلها ، ولا يبطل
علمه ، وكل ما يظهر في مجموع هذه الأقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار
علمنا الذي لا يشارك علمه إلا في الاسم فقط ؛ فكذلك القصد مقول على ما قصده
وعلى ما يقال إنه قصده تعالى باشتراك ، وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نعى
مخبر به وعلى ما يقال إنه تعالى يعنى به ؛ فعنى العالم ، ومعنى القصد ، ومعنى العناية
المنسوبة إلينا غير تلك المعانى المنسوبة إليه ، فتي أخذت العناية ، أو العلمان ،
أو القصدان على أن يجمعهما معنى واحد جاءت الإشكالات ، وحدثت

(١) ج ٣ فصل ١٨ وراجع في هذا الموضوع : Louis Germain Lévy: Maimonide. :
Chap. IX. Omniscience et providence divines. p. 143 — 169.

الشكوك المذكورة . ومتى علم أن كل ما ينسب إلينا مباحين السك ما ينسب له
تبين الحق^(١) .

وهناك فرق كبير بين علم الصانع بما صنع ، وعلم غيره بذلك المصنوع ، وذلك
أن الشيء المصنوع إن صنع وفق علم صانعه : فصانعه إنما صنعه تابعاً لعلمه . وأما
الذى يتأمل هذا المصنوع ويحيط به عاماً فعلمه تابع المصنوع . مثال ذلك :
الذى عمل آلة تتحرك فيها أنقل بسيل الماء تدل على ما مضى من النهار أو الليل
من الساعات . فكل الحركات الحادثة في هذه الآلة إنما حدثت وفق علمه ،
وليس كذلك الذى يتأمل تلك الآلة : لأنه كلما رأى حركة ما ، استجد له علم
ولا يزال يتأمل وعلمه تزيد وتتجدد حتى يكتسب علم جملة الآلة ، ولو قدر أن
حركات تلك الآلة لا تنتهى لكان المتأمل لا يحيط علماً بها أبداً ، ولا يمكن المتأمل
أن يعلم حركة من تلك الحركات قبل حدوثها : وهكذا الحال في جملة الوجود
ونسبته إلى علمنا وعلمه تعالى ، فنحن إنما نعلم كل ما نعلم من قبل تأمل الموجودات :
فذلك لا يتعلق علمنا بما سيكون ولا بما سينتهى ، وعلمنا متجدد متكررة بحسب
الأشياء التى منها نكتسب علمنا ، وهو تعالى ليس كذلك أى أنه لا يعلم الأشياء
من قبلها فيقع التعدد والتجدد : بل تلك الأشياء تابعة لعلمه المتقدم انقرر لها
بحسب ما هي عليه . أما وجود مفارق أى وجود شخص ذى مادة ثابتة أو وجود
ذى مادة متغيرة الأشخاص تابع لنظام لا يمتل ولا يتغير ، فذلك لا يوجد عنده
تعالى تكثير علوم ولا تجدد وتغير علم لأنه بعلمه حقيقة ذاته غير المتغيرة علم جميع
ما لزم أفعاله كلها ، وأما ما نروم أن نعقل كيف هو ونذكر إدراكه فهذا محال ،
لأننا لو علمنا كيف هو لكان عندنا ذلك العقل الذى به يدرك هذا النحو من

الإدراك ، وهذا شيء لا يوجد في الوجود إلا له تعالى : لذلك لا يوجد فيه شيء من الغلط ، ولا من التوهم . ولا تاحقه الشناعات ، ولا ينسب لله نقص ؛ إذ هذه المعاني الجليلة العظيمة لا يمكن قيام برهان عاينها بوجه ، لا بحسب رأى معشر المتشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب اختلافهم في هذه المسألة ^(١) .

وقصة أيوب الغريبة العجيبة هي من قبيل ما نحن فيه ، أى أنه مثل لتبيين آراء الناس في العناية ، فقضيته تحير كل ناظر من الناس حتى قيل في علم الله وفي عنايته ما ذكرت ، أى أن الرجل الصالح الكامل المسدد العامل الشديد التقوى قد تنزل به مصائب عظيمة مترادفة في ماله وولده وجسمه لا لإثم يوجب ذلك ، فحياته مشكلة عظيمة اتضحت منها حقائق لا غاية بعدها ^(٢) . إن كل ما نزل بأيوب معلوم عنده تعالى . وسفر أيوب بجملة إنما جاء إبيان قاعدة في الاعتقادات والتنبيه على الاستدلال بالأمور الطبيعية حتى لا يغلط الإنسان ولا يطالب بخياله أن يكون علمه أو قصده وعنايته وتديره كقصد الله وعنايته وتديره . فإذا علم الإنسان ذلك سهل عليه كل مصاب ولا تزيده المصائب شكوكاً في الله ، وهل يعلم أو لا يعلم أو يتغير أو يهمل بل تزيده محبة ^(٣)

وعلى هذا النحو يشرح موسى بن ميمون مشكلة الشريعة والتوراة في كيفية امتحان الله للأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات ، واختباره لهم « لا ليعلم ما لم يكن يعلمه من قبل كما يتخيل الجهلة والبله من الناس ، بل للوصول إلى الغايات المذكورة في الفصول المتقدمة » ^(٤) .

والأفعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها إلى أربعة أقسام : فعل باطل ، وفعل

(٢) ج ٣ فصل ٢٣ .

(٤) ج ٣ فصل ٢٤ .

(١) ج ٣ فصل ٢١ .

(٣) ج ٣ فصل ٢٢ .

عبث ، وفعل لعب ، وفعل جيد حسن . أما الفعل الباطل فهو الذى يقصد به فاعله غاية ما ، فلا تحصل تلك الغاية بل تعوقه عنها عوائق ، والفعل العبث هو الذى لا يقصد به غاية أصلاً كما لعبت بيده بعض الناس عند التفكير ، وكأفعال الساهين والمذهولين ، وفعل اللعب هو الفعل الذى يقصد به غاية خصيصة أو أن يقصد به أمر غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة ، كمن يرقص لا لقصد رياضة أو يعمل عملاً ليضحك منه . على أن هذا النوع يختلف بحسب أغراض الفاعلين وبكاملهم ، فإن شئت أشياء كثيرة ضرورية أو عظيمة الفائدة عند قوم ، وعند آخرين لا حاجة لهم بها أصلاً : كرياضة الجسم على اختلاف أنواعها التى هى ضرورية فى دوام الصحة على ما ينبغى عند من يعلم صناعة الطب ، فالذى يفعل أفعال الرياضة يروم بها الصحة كاللعب بالكرة والصراع وغفق اليدين وحصر النفس ، فهذا العمل عند الجهال لعب ، وعند العلماء ليس بلعب ، وأما الفعل الحسن فهو الذى يفعله الفاعل لغاية شريفة ضرورية ونافعة ، وأفعال الله ليست باطلة أو عابثة أو لاعبة ، فهى كلها جيدة حسنة .

والفرقة — من أهل النظر — التى زعمت أنه ليس تتم أسباب ولا مسببات بل أفعاله كلها بحسب المشيئة ، ولا تطلب لها غاية ، داخلية فى قسم العبث ، بل أخط من العبث ، لأن العاثر لم يقصد إلى غاية . والله عند هؤلاء عالم بما فعل وفاضده لا لغاية أصلاً ولا لوجه فائدة . أما أن يكون فى أفعاله تعالى شئ على جهة اللعب ، فاستحالة ذلك بادية ولا يلتفت لهذيان من زعم أن التردد خافق ليضحك منه الناس ، والذى يدعو لهذا كله الجهل بطبيعة الكون والفساد ، وإهمال الأصل ، ويتضح من نصوص فى التوراة أن الأشياء التى يريد الله تنفعل ضرورة ، وليس تتم عائق يعوق عن تنفيذ إرادته ، ولا يريد الله أن يفعل

إلا ما هو ممكن ، وليس كل ممكن إلا ما تقتضى حكمته . وهذا هو رأى المشرعين ورأى الفلاسفة أيضاً . وهو رأينا نحن : فبما مع اعتقادنا أن العالم حادث نرى جملة أخبارنا وعلمائنا لا يعتقدون أن ذلك بمجرد مشيئة لا غير بل يقولون : إن حكمته التى يفوتنا إدراكها أوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عند ما وُجد ، وتلك الحكمة بعينها التى لا تتغير أوجبت العدم قبل أن يوجد العالم . ومجد هذا المعنى متكرراً عند الأخبار كثيرًا ، وهذا كله هرب مما ينبغى أن يهرب منه ، وهو أن يفعل الفاعل فعلاً لا يقصد به غاية ، وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا ، وقد صرح بذلك أنبياؤنا ، وهو أن جزئيات الأفعال الطبيعية كلها محكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض ، وكلها أسباب ومسببات وما منها شيء عبث ولا لعب ، ولا باطل ، بل أفعاله حكمة . ونحن نجهل كثيراً من وجوه الحكمة فى أعماله ، وعلى هذا رأى افتتحت توراة موسى وبه ختمت ^(١) .

وترمى الشريعة إلى صلاح النفس وصلاح البدن ، أما صلاح النفس فهو بأن تتوفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته يكون بعضها صريحاً وبعضها بمثال : إذ ليس فى طاقة الجمهور من العامة أن يدرك ذلك الأمر على ما هو عليه . وأما صلاح البدن فهو بإصلاح أحوال المعاش ، وهذا يتم بشيئين أحدهما : رفع الظلم وهو أن لا يبيح كل شخص من الناس لنفسه ما يريد وما تصل إليه قدرتا بل يقصد إلى ما به نفع الجميع ، والثانى إكساب كل شخص من الناس أخلاقاً نافعة فى المعاشرة حتى ينتظم أمر المدينة . ولا يحصل القصد الأول أى صلاح النفس الذى هو الأشرف إلا بعد حصول الثانى أى صلاح البدن . وقد تبرهن أن الإنسان كمالين هما كمال الجسد وكمال النفس ؛ فكمال الأول أن يكون صحيحاً علمياً

من حالاته الجسمانية ، ككأنه الآخر من أن يكون ، طمناً بالمعمل أى أن يكون له
 لبالفعل ، فالشريعة الحققة اما جاءت لتمييز الكمالين أى صلاح أحوال الناس
 ففهم مع بعض رفع الظلم ، بالتخاق بأقوال الكرم الفاضل حتى يحصل كل واحد
 لى كماله الأول ، وصلاح الاعتقادات ، اعطاء آراء صحيحة ، حتى يحصل على الكمال
 لآخر ، وقد نصت التوراة على أن غاية تميزها هو حصول هذين الكمالين (١) .
 ومما يجب أن يتنبه إليه الإنسان هو أن الآراء الصحيحة التى بها يحصل
 الكمال الأخير قد منحت الشريعة منها غابها ودعت لاعتقادها وهو وجود الله
 وتوحيده وعلمه وقدرته وإرادته وقدمه : وهذه كلها غايات لا تامين بتفصيل وتحديد
 إلا بعد معرفة آراء كثيرة ، وكذلك دعت إلى صلاح الأحوال المدنية كاعتقادنا
 أنه تعالى يشتد غضبه على من عصاه فذلك يلزم أن يخاف ويرهب ويحذر عصيانه .
 وأما سائر الآراء الصحيحة فى جميع هذا الوجود المكونة من العلوم النظرية على
 كثرة أنواعها والتى بها تصح تلك الآراء التى هى الغاية الأخيرة : فإن الشريعة
 وإن كانت لم تدع إليها تصریح كما دعت لتلك قد دعت إليها على الإجمال .
 وعلى العموم إن الغرض من التعاليم الدينية سواء أكانت أمراً أم نهياً ، رفع
 ظلم ، أو حض على الخلق الكريم المؤدى لحسن العشرة ، أو إبداء رأى صحيح
 يلزم اعتقاده إما بحسب الأمر فى نفسه ، أو بكونه ضرورياً فى رفع الظلم أو اكتساب
 خلق كريم (٢) .

ومن العلوم أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد نشأ فى ملة الصابئة ، وعلى
 مذهبهم . وكتبهم تقول إن الكواكب هى الآلهة ، وأن الشمس هى الإله الأعظم
 وهى التى تدبر العالم العلوى والسفلى ، وقد ذكر فى تواريتهم أن سيدنا إبراهيم

نرى في كوا ، وأنه لما خالف الجماعة وادعى أن سم فاعلاً غير الشمس احتج عليه الناس إلى أن سجن ، وكان يستمر في مناقشة الناس أياماً وهو في السجن : فلما خاف الملك أن يفسد عليه سياسته و يرد الناس عن أديانهم نفاه إلى أطراف الشام . هكذا ورد في كتبهم ، ومنها كتاب الفلاحة النبطية .

ومن الصابئة بقايا توجد الآن في بلاد الترك ، وفي أقصى الشمال والهند . وفي أقصى الجنوب ، وقد أقاموا منذ قديم الزمن الأصنام للكواكب ، فأصنام الذهب للشمس ، وأصنام الفضة للقمر ، وقسموا المعادن والأقاليم للكواكب ، وقالوا الإقليم العلاني إله الكوكب العلاني ، وبنوا الهياكل واتخذوا فيها الأصنام ، وزعموا أن قوى الكواكب تفيض على تلك الأصنام فتتكلم ، وتفهم ، وتعتل ، وتوحى للناس ، وكذلك قالوا في الأشجار التي أفاضت الكواكب عليها من روحانيتها ، وتوحى هي أيضاً للناس ، وقد ذكر هؤلاء الوثنيون في الكتاب المقدس باسم كهنة البعل والأشيرة ، وكان منهم أنواع شتى من السحرة ، وكان سيد أنبياء بني إسرائيل قد وصى بقتلهم ومحو آثارهم ، واستئصال شأقتهم ، والقصد الأول من التوراة إزالة عبادة الأصنام ومحو آثارها : لأن كل ما يتعلق بها عُدٌّ بالشئ المبعوض الممقوت عند الله .

وإني أذكر الكتب التي علمت منها مذاهب الصابئة وآراءهم وشرائعهم ، وعرفت أعمالهم وعباداتهم ، فأكبر كتاب في ذلك هو الفلاحة النبطية ^(١) ،

(١) أتمه سنة ٢٩٦ هـ باللغة العربية أبو بكر أحمد بن علي بن وحشية الذي كان من أسرة نبطية ونية اعتنقت الاسلام وحسن إسلامها ونبغ بعض أفرادها ، والكتاب خلاصة نظريات المعتقدات الوثنية عند النبط والآراميين ، وما فيه مسند من آراء عالم وثني عرف عند ابن وحشية باسم كوناخي ؛ ومع كون كتاب الفلاحة النبطية يشتمل على معلومات ونظريات في علم الفلاحة والنبات فإنه يحتوي على روايات وقصص عن حياة الأمم الوثنية البائدة =

وهذا الكتاب مملوء بهرديان "أوتيميين" ورقه. حسب الحق المسمى بسبب ما ورد فيه من أعمال الطلاس، واستمرال الآراء، "السحر"، "الجفن"، "والغيالان التي تسكن البراري"، وأن بعض الأشجار في الهند إذا فُتِحَ منها أنصاف تسمى على الأرض كالحيات، وأن أخرى تسمع لها همهمة وكلمات، وأن ورقة منها في جيب الإنسان تخفيه عن عيون الناس: فلا يرى حيث يدخل أو يخرج، وعلى هذا النحو بحثه في الكتاب في عجائب النبات وخوامس الفلاحة وفي ذلك الكتاب حكاية تموز الذي قتله الملك واجتمع الأصنام كلها من أقطار الأرض ليلة موته تبكي وتندب حتى صارت سنة في كل أول يوم من شهر تموز أن يُنَاح ويُبكي عليه وتندبه النساء . . .

ومن تلك الكتب كتاب استمخض، واطلاس، والسراج، ودرج الأفلاك، والصور المنسوبة لأرسطو، وكتاب منسوب لهرمس، وآخر لإسحق الصابي في الاحتجاج للملة الصابئة، وكتابه الكبير في نواميس الصابئة، وجزئيات

= في الشام والعراق والديار الفارسية، وكان من حباء نفل موسى بن ميمون بعض نصوصه أن أخذ بعض علماء الغرب يبحث عنه حتى غيروا على مخطوطات منه، وكان العالم كاترمير (Etienne Quatremère) يعتقد أن كونامي المذكور في كتاب الفلاحة النبطية من رجال القرن السادس ق. م. وقد عارضه خولسون (Chwolson) في ذلك؛ إذ بدا له أن كونامي قد عاش في القرن الرابع عشر ق. م. وأما المؤرخ ريبان (Ernest Renan) فيميل إلى أن معلومات ابن وحشية عن حضارة الأصنام الآرامية ترجع إلى القرون الأولى بعد الميلاد؛ لذلك يؤثر أن يكون كونامي ممن عاشوا في ذلك الزمن أيضاً، ويظهر أن هناك كتباً وثنية كثيرة نقلت في القرن الثالث والرابع للهجرة تمكن موسى بن ميمون بوساطتها من أن يدرس حياة الأمم الوثنية دراسة شاملة وقد ذكر في رسالته إلى أحبار اليهود بمدينة صرسيلا أنه قرأ آداب الوثنيات في كل ما نقل منها إلى اللغة العربية حتى فهمها ومحصلها فهماً وتمحيصاً صحيحين. راجع كتاب "الأساطير القديمة" ج ٢ ص ٩٢٥، وراجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين (٢٣١ — ٢٣٢).

ديهم وأعيادهم وقرابينهم وصلواتهم (١) .

ولا ريب أن هذه الكتب جزء بسيرهما لم يخرج ولم يوجد أيضاً ؛ بل تلف
وباد على مر السنين ، والكتب الموجودة لدينا اليوم مشتتة على أكثر آراء
الصائبة وأعمالهم (٢) .

وإذا تأملنا في تلك الآراء القديمة السقيمة تبين لنا أنه كان مشهوراً عندهم
أن عبادة الكواكب تعمر الأرض وتخصب البلاد ، وكان علماءهم ونساكهم
وأهل التقوى منهم يعظون الناس ويعلمونهم أن الفلاحة التي بها قوام وجود
الإنسان إنما تتم باختيار عبادة الشمس وسائر الكواكب التي تطيل الأعمار
وتدفع الآفات وتخصب المزارع ، وتزكي الأثمار ، وتمطر السماء على الأرض ،
ثم لما أراد الله محو هذا الغلط من الأذهان ، ورفع المشقة عن الأجسام أخبرنا
بوساطة موسى أنه إذا عُبِدَت الكواكب والأصنام فإنه ينقطع المطر ، وتخرب
الأرض ، ويسقط ثمر الأشجار ، وتأتي الآفات والعايات للأجسام .
وتقصر الأعمار (٣) .

ومن حيث أنه لا يمكن الخروج من الضد إلى الضد دفعة واحدة لأن طبيعة
الإنسان تأبى عليه أن يترك كل ما ألفه مرة واحدة ؛ فإن الله لما بعث موسى إلى بني
إسرائيل ، وكان المألوف في ذلك الوقت في العبادة العامة أن تقرب أنواع الحيوان
في الهياكل التي تقام فيها الصور ويسجد لها ، ويطلق البخور بين يديها ، وكان

(١) كان العالم مونك قد عجب من عدم ذكر إسحق الصابى في مؤامبات القبطى وابن
أبى أصيبعة وغيرهما مع ذكره مراراً في كتب موسى بن ميمون ، ويعتقد أن إسحق هذا ربما
كان أباً لإسحق إبراهيم الذى قدم سنان بن ثابت بن قرة بعض مؤلفاته (راجع الترجمة الفريسة
لدلالة الحائرين ج ٣ ص ٢٤١) .

(٢) ج ٣ فصل ٢٩ . (٣) ج ٣ فصل ٣٠ .

العباد والنساک قد انقطعوا لخدمة تلك الهياكل لم تقتصر حكمته تعالى وتلطفه
البنین بجميع مخلوقاته أن یشرع رفض هذه الأنواع من العبادات وتركها وإبطالها
لأن هذا الأمر كان فی ذلك الوقت مما لا ینصور الذهن قبوله بحسب طبيعة الإنسان
التي تأنس له ألوف فی مثل تلك الحالة ولو أن نبیا یأتی فی هذه الأزمنة یدعو لعبادة
الله ویقول قد شرع لكم الله أن لا تصلّوا ولا تصوموا ولا تستغیثوا عند ملّة ،
وإنما تكون عبادتكم فکرة دون عمل لنفر الناس مما یدعو إليه ؛ فلذلك ترك
تعالى تلك الأنواع من العبادات على ما هی علیه وجعلها له هو بدل أن یقصد بها
إلى المخلوقات وإلى أمور خیالية لا حقيقة لها ؛ فأمرنا ببناء هيكل وأن تكون
الذبائح باسمه والسجود له والبخور من أجله ونهى عن أن یفعل بنو إسرائيل من
هذه الأفعال فعلاً لغيره ، وشرع قوانین لللاویین والکهنه ؛ فكان ذلك سبباً فی
نشر التوحید وإدراكه تعالى ^(١) .

ومن جملة أغراض الشریعة الكاملة أطراح الشهوات والتهاون بها ،
وكبحها بقدر الإمكان ، وأن لا یقصد منها إلا الضرورى ، ومن المعلوم أن
معظم شره الجمهور ؛ إنما هو النهم فی الأكل والشرب والنکاح ، وهذا هو
المعطل لکمال الإنسان لأن تتبع مجرد الشهوة یبطل التشوّقات النظرية ، ویفسد
البدن ، ویقضى على الإنسان قبل عمره الطبیعی له ، ویکثر الهموم والتباغض
والتنازع ؛ فلذلك كان من لطف الله جل اسمه أن شرع شرائع تعطل تلك الغاية
وتصرف الفکرة عنها بكل وجه ومنع من کل ما یؤدى للشره وللمجرد لذة ، وهذا
مقصد کبیر من مقاصد الشریعة ^(٢) .

ومما یجب أن نعلمه أن الشریعة لا تلتفت إلى الشاذ ، ولا یكون التشريع

لما كان من الأمور قليلاً نادراً ؛ بل كل ما يراد اشتراعه من رأى ، أو خلق ، أو عمل نافع إنما يقصد به إلى ما كان كثيراً شائعاً ولا يلتفت للأمر القليل الوقوع . كأن يترتب ضرر لأحد من الناس بسبب ذلك التدبير والتقدير الشرعى ؛ لأن الشريعة هي أمر إلهي . ولنا أن نعتبر بالأمور الطبيعية التي تتضمن المنافع العامة الموجودة فيها . ولا يمكن أن تكون الشرائع مقيدة بحسب اختلاف الأشخاص والأزمان كالعلاج الطبى الذى يخص كل شخص بحسب مزاجه ؛ بل ينبغى أن يكون التدبير الشرعى مطابقاً عاماً غير مقيد بزمان أو بمكان^(١) .

ثم ينتقل موسى بن ميمون إلى تعليل فرائض ووصايا وردت فى التوراة تعليلاً فلسفياً ويذكر لها أسباباً وأغراضاً يرشد بها إلى تقويم الأخلاق وإصلاح حالة النفس والبدن معاً ، ومن حيث أهمها موضوعات متصلة بالحياة الدينية اليهودية التى تحتاج إلى تأمل فى النصوص العبرية نكتفى بالإشارة إليها^(٢) .

وكما أن المؤلف اجتهد فى أن يأتى بتعليل للفرائض والوصايا التى ذكرت فى التوراة ، كذلك تعرض لكثير من قصصها ورواياتها وقال : إعلم أن كل قصة تجدها فى التوراة إنما هى لفائدة ضرورية فى الشريعة ، إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة أو لإصلاح عمل من الأعمال حتى لا يقع بين الناس ظلم وعدوان . فمثلاً تقول التوراة إن العالم محدث وإن الذى خلق أولاً هو الإنسان ، فيلزم أن يكون جميع النوع الإنسانى على ما فيه من قبائل متفرقة فى أنحاء شتى ، وعلى اختلاف ألسنتهم من شخص واحد هو آدم وهكذا كل قصة لها سبب^(٣) ويمكن القول بأن المؤلف قد أكمل بانتهاه هذا الفصل المقاصد الشريفة

(١) ج ٣ فصل ٣٤ .

(٢) ج ٣ الفصول من ٣٥ إلى ٥٠ .

(٣) ج ٣ فصل ٥٠ .

التي كان يرمى إليها من تدوين مصنفه دلالة الحائرين ، ولكنه أراد ألا ينتهي منه إلا بعد تقديم النصح لمن كابد المشقة في دراسة هذا الكتاب حتى تكون الفائدة التي أسداها إليه علمية من ناحية وعملية من ناحية أخرى .

وقد بدأ فصول الاختتام (فصل ٥١ — ٥٤) بمثل رائع يعتبر ملخص نظرياته عن التوحيد والخلوقات ، وكيفية إدراك البشر لليلة الأولى حيث يقول : ولا يتضمن هذا الفصل زيادة معنى على ما قد اشتملت عليه الفصول الماضية ، وإنما هو شبه الخاتمة لإدراك الحقائق الحصرية به بعد إدراكه ، والإرشاد لحصول تلك العبادة التي هي الغاية الإنسانية ، وكيف تكون العناية في هذه الدار ، وإني مفتتح هذا الفصل بمثل أضربه لك فأقول : إن السلطان في القصر وأهل طاعته كلهم ، منهم قوم في المدينة ومنهم خارج المدينة ، وهؤلاء الذين في المدينة منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه إلى طريق أخرى . ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه إليه وطالب دخولها والمثول أمامه ، ولكنه إلى الآن لم يرقط سور الدار ، ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها ، ومنهم من دخل من الباب وهو يسير في الدهليز ، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعدة الدار وأصبح مع الملك في موضع واحد غير أنه لم يكن يراه أو يكلمه ، ولكنه بعد دخول الدار لا بد له من سعي آخر يسعاه حتى يحضر بين يدي السلطان ويراه على بُعد أو على قرب أو يسمع كلامه أو يكلمه ، وهنا أشرح لك هذا المثل الذي ابتكرته فأقول : أما الذين هم خارج المدينة فهم الذين لا عقيدة عندهم نظرية أو تقليدية ، وحكم هؤلاء كحكم الحيوان غير الناطق ، وما هؤلاء عندي في مرتبة الإنسان وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان وأعلى من مرتبة القروء إذ قد حصل لهم شكل الإنسان وتخطيطه وتميز فوق تمييز القرد .

وأما الذين هم في المدينة واستدبروا دار السلطان فهم أهل رأى ونظر ولكن
لهم آراء غير صحيحة . إما من غلط وقع في حال نظرهم أو من خطأ في التقليد
فهم من أجل تلك الآراء كلما أبعدوا في السير ازدادوا بعدا عن دار السلطان وهؤلاء
شر من الأولين بكثير ، وقد تدعو الضرورة في بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آرائهم
حتى لا يضلوا غيرهم .

وأما القاصدون دار السلطان والدخول عنده اكنهم لم يروا قط الدار فهم
جمهور أهل الشريعة من عامة الناس الذين يحافظون على فرائض الدين ، وأما
الواصلون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يقلدون الآراء الصحيحة
تقليداً ويتفقهون في العبادات ، ولم يلهوا بنظر في أصول الدين ، ولم يبحثوا بوجه
عن تصحيح اعتقاد .

فأما الذين خاضوا في النظر في أصول الدين فقد دخلوا الدهليز والناس هناك
مختلفو المراتب بلا شك ، فأما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتيقن
من الأمور الإلهية وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقاربة اليقين فقد أصبح
مع السلطان في داخل الدار .

واعلم يا بنى أنك مادمت تشغل بالعلوم الرياضية و بصناعة المنطق فإنك تكون
من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها ، فإذا فهمت الأمور الطبيعية فقد دخلت
الدار وأنت تمشي في دهاليزها ، فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الإلهيات ، فقد
دخلت إلى السلطان وأصبحت معه في دار واحدة ، وهذه هي درجة العلماء وهم
مختلفو الكمال .

فأما من أمعن بفكره بعد كماله في الإلهيات ومال بجملته نحو الله عز وجل
وأضرب عما سواه وجعل أفعال عقله كلها في اعتبارات الموجودات للاستدلال

مها عليه ليعلم تدبيره لها على أى جهة يمكن أن يكون ، فأرسلتكم هم الذين هم
فى مجلس السلطان ، وهذه هى درجة الأنبياء ، فمنهم من وصل إلى عظيم الإناء
فيسأل ويحاج ويتكلم ويحكم فى ذلك المقام المقدس ، ومن عظيم غيبته به
أدرك تعطل كل قوة غليظة فى جسمه حتى لا يحتاج إلى الأكل أو الشراب (١)

ومن الأنبياء من رأى جلال الله عن قرب ومنهم من رآه عن بعد .

أما من فكر فى الله وأكثر من ذكره بغير علم بل قرره فيه غيره فى
خارج الدار وبعيد عنها لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه لأن ذلك الأمر الذى
فى خياله والذى يذكره به فيه ليس مطابقاً لموجود أصلاً : بل هو مخترع خياله
وإنما ينبغى الأخذ بهذا النوع من العبادة بعد التصور العقلى : فإذا أدرك الإنسان
الله وأفعاله حسب ما يقتضيه العقل أخذ بعد ذلك فى الانقطاع إليه . ويسعى إلى
التقرب منه عن طريق القراءة فى الكتب الدينية ، والصلاة والفرائض ، وعد
الالتفات إلى أمور الدنيا حتى ترفع العوائق الحائلة بيننا وبينه ، ونحصل على الغية
من إدراك الحقائق (٢) .

وليس جلوس الإنسان وحركاته وتصرفاته وهو وحده فى بيته كجلوسه
وحركاته وتصرفاته بين يدى ملك عظيم ، ولا كلامه وانبساطه وهو بين أهله
وأقربائه ككلامه فى مجلس الملك ، لذلك يكون من الكمال الإنسانى أن يع
أن الملك العظيم الملازم له أعظم من كل شخص ، وذلك الملك الملازم هو العقل
الفائض علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى ، وكما أنا أدركناه بذلك الضوء

(١) يشير المؤلف إلى موسى كليم الله الذى مكث أربعين يوماً وأربعين ليلة على جبل سيناء
لم يتناول الخبز ولم يشرب الماء حتى انتهى من كتابة وحى الله على الألواحين (سفر الخروج
فصل ٣٤ آية ٢٧) (٢) ج ٣ فصل ٥١ .

الذى أفاضه علينا ؛ فإنه بذلك الصوء عينه أطلع علينا ، وبه كان سبحانه وتعالى معنا دائماً ، ومن حيث إن ورع الكاملين وخشوعهم أتى من خوف الله وتقواه بطرق حقيقية لا خيالية ، وجعل باطنهم كظاهرهم ، كما جعلهم يهونون عن السير بالكبرياء إذ جلاله تعالى يملأ أطراف الأرض جميعاً (١١٦ : ١١٧)
فالمقدر أننا دائماً بين يديه ، لذلك كان علمونا يتحرّجون من كشف رؤوسهم لكون الإنسان مجاوراً ربه ، وكانوا يقلون من الكلام : هذا هو الغرض من أعمال الشريعة كلها ، وبملازمة تلك الجزئيات العملية وبتكرارها تحل رياضة للفضلاء إلى أن يكملوا الكمال الإنساني فيخافون الله تعالى ويرهبونه ويفزعون إليه ، ويعلمون أنه معهم فيفعلون بعد ذلك ما يجب ^(١) .

واسم الحكمة يقع في العبرية على أربعة معانٍ ، وذلك أنه يقع على إدراك الحقائق التي غايتها إدراكه تعالى ، وعلى اكتساب الصنائع ، وعلى اكتساب الفضائل الخلقية ، كما يقع على اكتساب الشرور والذائل .

وقد بين الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون أن الكمالات الموجودة تنقسم إلى أربعة أنواع : أولها وهو اتقاصها ما يتفانى أهل الأرض فيه ، وهو كمال القنية ، وهو ما يوجد للشخص من الأموال ، والثياب ، والآلات ، والعبيد ، والأراضي ، ومحوها ، وأن يكون الإنسان لنفسه ملكاً عظيماً ؛ فهو يقول لذلك هذه داري ، وهذا عبدى ومالى ، وهؤلاء جندى ؛ فإذا عدمت تلك النسبة أصبح ذلك الشخص الذى كان ذا ثروة أو ملكاً عظيماً لا فرق بينه وبين أحقر الناس .

والنوع الثانى يتصل بشخص يكون كامل البنية والهيئة ؛ أى أن يكون مزاجه فى غاية الاعتدال ، وأعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغى ؛ فهذا الكمال أيضاً

لا يتخذ غاية لأنه كمال جسماني ، وليس هو الإنسان من حيث هو إنسان ؛ بل من حيث هو حيوان .

والنوع الثالث هو صاحب الفضائل الخلقية ، وهذا النوع من الكمال إنما هو توطئة لغيره ، وليس هو غاية لذاته .

والنوع الرابع هو صاحب الكمال الإنساني الحقيقي الذي حصل على فضائل نظقية وتصور معقولات تفيد آراء صحيحة في الإلهيات ، وهذه هي الغاية الأخيرة التي تكمل الشخص كمالاً حقيقياً تفيد البقاء الدائم وبها الإنسان إنسان .

وكذلك بين لنا الأنبياء كما شرح الفلاسفة أن ليس كمال القنية ، ولا كمال الصحة ، ولا كمال الأخلاق كمالاً يفتخر به ويرغب فيه ، وأن الكمال الذي يفتخر به ويرغب فيه هو معرفته تعالى ، ولذلك ورد في سفر أرميا أن لا يفتخرن الحكيم بحكمته ، ولا الجبار بجهوته ؛ ولا الغني بغناه ؛ بل ليفتخرن المفتخر بأنه يفهم ويعرف الرب فاعل الرحمة والقضاء والعدل لأنه بهذا يرضى الله ، وقد أدرك الأخبار من هاتين الآيتين المعاني التي ذكرنا وصرحوا بما بينته من أن الحكمة المقولة بإطلاق في كل موضوع هي الغاية ، هي إدراكه تعالى (١) .

وأسلوب موسى بن ميمون العربي في كتابه دلالة الحائرين وغيره يقرب نوجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين في المصنفات الفلسفية والأخلاقية والفقهية ، وقد يستعمل في أحوال كثيرة ألفاظاً عربية مأخوذة من القرآن والمصادر الفقهية الإسلامية (٢) .

(١) ج ٣ فصل ٥٤ .

(٢) Zeitschrift der Deut. Morg. Ges. Bd. 35. p. 773, Bd. 41. p. 691

Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. III. p. 77.

على أن أسلوبه في بعض الأحوال كان مشبعاً بالروح العبرية ، وهذا يرجع إلى أنه كجميع أدباء اليهود متأثر بالأدب العبرية القديمة والمتأخرة ، وقد كانت هذه الروح ظاهرة عليه في أثناء كتابته الموضوعات الدينية المتصلة بالمصادر العبرية البحتة .

وكان يستعمل لغة عربية غنية بالمفردات ، بعيدة عن التكلف ، ولعلها من أجود ما أنتجه العقل اليهودي في الأساليب العربية النثرية .
وينبغي أن نشير إلى أن كتابات اليهود العربية في القرون الوسطى لم تتأثر بأساليب القرآن التي تركت أثراً قوياً في كل من نشأ على دراسته وتدرّب من نعومة أظفاره على حفظ آياته ومحاكاتها في الكتابة .
وتشتمل عبارات موسى على ألفاظ عامية شائعة في اللهجات العربية بمصر والمغرب والأندلس^(١) .

ونلاحظ أن موسى بن ميمون كغيره من فلاسفة اليهود في القرون الوسطى — لم يعن عناية كافية بقواعد الإعراب على النحو الصحيح في اللغة

(١) فالألفاظ المصرية مثل ثقاله التي تسمى بالمغرب الجزالة : اسم آلة شبه نصف كرة مثقوبة تعمل في رأس الغزل كي ينقل عند الغزل ويمكن وضع الخيط فيه وهي فلكة الغزل ، ماجور اسم آنية كبيرة من نثار ، الدوخلة اسم وعاء من سعف يجعل فيه الفاكهة الرطبة عند البيع ، نسّاس اسم نوع من القردة .

والألفاظ المغربية مثل إشكبرني اسم الفأس ، جلجلان اسم السمسم ، شيز اسم عودبن بضرب أحدهما بالآخر ، قشماط للدلالة على مقطعات من العجين .

والألفاظ الأندلسية مثل عرناسة اسم آلة تلف عليها خيوط الكتان أو القطن عند الغزل واسمها الركة ، عتيدة للدلالة على الثوب المرفوع في العيبات والصناديق المعروفة في مصر بالقمطر أو

التقيب ، حرف للدلالة على الفلقاس (راجع I. Friedländer : Arabisch Deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides, Frankfurt A. M 1902. p. 19)

العربية : هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإب كثرة الأيدي التي تناولت مدوناتيه ، وتصرفت فيها تصرفاً فاحشاً أدت في مواضع شتى إلى غموض في المعنى وإيهام في التعبير^(١) .

أخذت الجموع المستنيرة من اليهود تهافت على كتاب دلالة الخاثرين بعد ظهوره بمدة وجيزة . وانتهالت الرسائل على المؤلف من الشرق والغرب اطلب نسخ معتمدة منه .

والكتاب على ما فيه من النظريات المعارضة أو الموافقة للرأى الدينى كان مرآة صالحة للحياة العقلية عند اليهود فى القرن الثانى عشر ، لأن كثيراً من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون أحجموا عن الخوض فى معضلات دينية توقظ الأحقاد وتؤدى إلى فتنة بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين .

وقد بقى الرجل الدينى الذى تتقف ثقافة فلسفية إلى ذلك العهد يشعر بأن هناك أموراً غامضة يقف أمامها حائراً .

ولكن موسى كان جريئاً اقتحم المشكلات الدينية اقتحاماً عنيفاً ثم خرج منها بأن وفق بين الدين والفلسفة مرة ، أو رجح وجهة الدين على وجهة الفلسفة مرة أخرى ، أو — فى حالة ثالثة — شاك فى كثير من الآراء الموروثة المألوفة . واستيقظت الحياة العقلية اليهودية والتفتت إلى الفلسفة التفاتاً أدى إلى

1. Friedländer : Die Arabische Sprache des Maimonides (١)

فى مجموعة جوتمان ج ١ ص ٢٧٢ .

1. Friedländer : Selections from the Arabic writings of Maimonides. Leiden. 1609. p. XIV.

Ernst Mainz: Zum Arabischen Sprachgebrauch des Maimonides.

فى المجلة Islamica. 1932. Leipzig. ج ٥ ص ٥٥٦ — ٥٧٢ .

اشغالها بها اشتغالا لم يسبق له مثيل حتى ذكر الغزالي والفارابي وابن رشد وأرسطو وأفلاطون وجالينوس بجانب علماء الدين ، ودرست آراؤهم الفلسفية في المعابد إلى جانب التوراة والمشنا والتلمود وأدب التصوف ، وأخذ الناس يشرحون كتب الدين بالآراء الفلسفية حتى انتعش الأدب اليهودي انتعاشاً فاسفياً ، وانقسم اليهود إلى فئتين فئة تنصر الفلسفة وأخرى تحمد عليها باسم الدين والآراء الموروثة . وقد بلغت هذه الحركة أشدها في جنوب فرنسا حتى لقد عقد سموئيل بن تبون النية على أن يترجم كتاب دلالة الحائرين من العربية إلى العبرية ليحذو حذو والده يهودا الذي نقل كتاب بنخيا بن يوسف بن فقوده الذي عرف باسم الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه إلى لوازم الضمائر (הובית הדבבות) وكتاب إصلاح الأخلاق (תקון מדות הנפש) للشاعر سليمان بن يحيى بن جبيرول وكتاب الأمانات والاعتقادات (האמנות והדעות) لسعديا الفيومي . وكتاب الحجج والدلائل في نصر الدين الدليل (ספר הדורות) للشاعر أبي الحسن اللاوي^(١) .

لذلك عرض سموئيل على موسى ترجمة الكتاب إلى العبرية فأذن له ، وكان يترجم ويرسل إلى المؤلف الفصول المترجمة ليراجعها ويقف بنفسه على ما وقع من التقصير أو الإبهام فيها .

وكان المترجم لا ينشر شيئاً من الترجمة بين الجماهير إلا بعد أن ينتهي موسى من المراجعة والتصحيح ، ويوقع على الصفحات المدحجة بإمضائه ، وعلى بُعد الشقة بين لونيل بفرنسا التي كان يقيم فيها المترجم وبين مدينة القسطنطينية التي كان يعيش فيها المؤلف ، قد انتهى سموئيل من الترجمة قبل أن ينتقل موسى إلى جوار

(١) على العموم كانت الترجمة من العربية إلى العبرية في القرون الوسطى قد أدت إلى إدماج ألفاظ عربية كثيرة في العبرية وإلى إدخال أساليب عربية في اللغة العبرية .

دربه بأربعة عشر يوماً^(١) .

وبعد أن أتم شموئيل ترجمته وضع قاموساً « عبرياً » لجميع الاصطلاحات الفلسفية التي وردت في دلالة الحائرين (פרישט זון פרישט זון) ، ولا يفوتنا أن نشير إلى أن شموئيل كان في أحوال شتى يضيف ملاحظات لم يدخلها الناسخون في الترجمة العبرية^(٢) ، كذلك أظهر عدم الاطمئنان إلى بعض النظريات ولم يخف ذلك عن المؤلف^(٣) .

ومما يدل على ارتياح موسى إلى ترجمة شموئيل ما ذكره في خطاب إلى رؤساء طائفة لونيل أن كثرة الأعمال لم تتح له فرصة ترجمة دلالة الحائرين بنفسه إلى العبرية ولكن « تاج العلماء شموئيل بن يهودا التبوني صاحب القلب الفياض

(١) وكانت المراسلة الكتابية متوالية في أثناء الترجمة بين المترجم والمؤلف ، ومن هذه الرسائل رسالة يقول فيها موسى إلى شموئيل ما نصه : « . . . ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق لأنه إنما يحافظ على نظام الكلمات والجمل غير آبه بما في الترجمة من الابهام والتشويش والتقص ولا تصح الترجمة على هذا النحو مطاماً ، أما الوجه الأفضل فهو أن يترجم المترجم موضوع الترجمة فيهماً دقيقاً ، ثم يترجم دون أن يعبأ بتقديم كلمة أو تأخير أخرى كما لا يبالي بأن الترجمة ستكون على أسلوب معين إذ له الحق في أن يصوغها موجزة أو مطولة لأن الغرض الأساسي هو أن تكون الترجمة كاملة صحيحة كما فعل حنين بن إسحاق في ترجمة مصنفات جالينوس وكما فعل ابنه إسحاق في ترجمة مصنفات أرسطو . . . » وفي رسالة أخرى يرد عليه حينما كتب له قائلاً إنه يصبو إلى أن يراه وإنه عصف الامة على أن يركب البحر من فرنسا إلى مصر ، يقول فيها ما نصه : أما ما ذكرته عن أمر مجيئك إلى ذى أرحب بك وأسر بقدومك ، وأنا في شوق عظيم لرؤيتك ، على أنني لا أتحسبك أن تخاطر بنفسك في سبيل هذه الأمنية وتركب البحر لأن الوقت لا يتسع لي أن نجتمع طويلاً منفردين نكسر المشاغل العظيمة . . . وإذا كان لابد من الالتقاء فاني أرجو منك أن تكمل الترجمة حتى يسر بن الاخوان (קובין אנניא דרמבם) .

٢٧ ص b و ج ٢ ص ٢٨ b) .

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ١٠٢ .

(٣) קובין אנניא דרמבם ج ٢ ص ٢٦ - ٢٧ .

والمتقل لراجع فام بهذا العبد الثقيل بمقدرة فائقة وهبها له الله^(١).

ثم أخذت الترجمة التبونية تتشرب انتشاراً عظيماً يندرون أن يحدث مثله لكتاب عبري آخر في العصور الوسطى ، وربما يدل على شدة اهتمام اليهود بهذه الترجمة ظهورها في المطبعة قبل سنة ١٢٨٠ بمدة وجيزة . ثم طبعها للمرة الثانية سنة ١٥٥١ مذيبة بثلاثة شروح .

وفي نفس الزمن الذي كان فيه شموئيل يترجم دلالة الحائرین شرع يهودا الحريزي ذلك الشاعر العبري المفاق الذي ترجم مقامات الحريري إلى العبرية ، في ترجمة أخرى لهذا المصنف ، وقد انتهى قبل وفاة موسى أيضاً ، وكان الحريزي يرسل المؤلف كذلك في أثناء الترجمة من وقت لآخر ، ويدمج في مراسلاته بعض أبيات من الشعر يثنى بها عليه^(٢).

غير أن ترجمة الحريزي لم تنل الرواج الذي نالته ترجمة تبون بين جبهة علماء اليهود بسبب ما كان ينقصها من دقة التعبير في نقل المعاني من العربية إلى العبرية وتعسفه كثيراً في معانيها الأصلية واستعماله المجاز الشعري الذي قد يؤدي إلى الغموض وعلى العموم فإن أسلوب الحريزي الشاعر لا يصلح استعماله في موضوعات منطقية وفقهية .

وكان إبراهيم بن موسى قد أصدر بعد وفاة والده منشوراً إلى جميع طوائف اليهود قال فيه إن والده شهد بأن شموئيل التبوني قد غاص في أعماق أسرار دلالة الحائرین وفهم مقاصدها ، أما الحريزي فإن ترجمته مشوهة وفاسدة^(٣).

(١) كوبين أنרות הרמבם ج ٢ ص ٤٤ a .

(٢) كوبين أنרות הרמבם ج ٢ ص ٤٣ b .

(٣) مقالة الكفاح في سبيل الله في كتاب كوبين أنרות הרמבם ج ٣ ص ١٦ b

M. Friedländer: The Guide for the Perplexed. XXVIII.

وكذلك شَنَّ شموئيل عارة شعواء على الخريزي ، وعاتبه على ما ارتكبه من التعسف في المعنى والتهجم على الاصطلاحات العامة الفلسفية .
وكذلك نصح شطوب فلقاره العلماء بأن لا يستعملوا ترجمة الخريزي الغاصّة بالأغلاط ، وعلى هذا النحو حكم يوسف بن طادرس على الترجمة الخريزية إذ قال إنه أدخل فيها أغراضاً لم يوح بها المؤلف ولم يشر إليها وأنها ترجمة لم تراجع ولم تصحح تصحيحاً كافياً ، وكذلك أنحى الشاعر مشولم دفياره باللائمة على الخريزي^(١).

وكان من جراء هذه الانتقادات العنيفة أن أصبحت ترجمة الخريزي نسياً منسياً إلى أن طبعت في النصف الثاني من القرن الماضي^(٢).

تقدم أن موسى بن ميمون وضع كتاب دلالة الحائرين بحروف عبرية رغبة منه في أن ينتشر بين جماهير اليهود لا غير ، لأنه خشى من أن يثير بعض ما جاء فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشعرية فتنة عليه ، ولكن هذه الحيلة لم تؤد إلى النتيجة التي كان يرمى إليها المؤلف ، لأن التهافت عليه من غير اليهود أدى إلى نسخه بحروف عربية ؛ ذلك تمكن رشيد أبو الخير العالم القبطي صاحب ترياق العقول من أن يستمد نصوصاً من هذا الكتاب^(٣).

M. Steinschneider : die Hebr. Übersetzungen. p. 432 (١)

Kaufmann : Geschichte der Attributenlehre. p. 493.

Graetz : Blumenlese. p. 150. Münz : Moses ben Maimon. p. 207.

(٢) وقد نشر الكتاب العالم 'يونس سانسبرج واعمد على النسخة الوحيدة التي بقى

لحس الحظ من ترجمة الخريزي بمكة برس واستمر طبع الكتاب من سنة ١٨٥١

— ١٨٧٩ (راجع M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 428 -- 432)

Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal Asiatique. (٣)

1842. Juillet. p. 26.

وكان شموئيل في أثناء الترجمة يستعمل نسخاً مختلفة ، منها ما هو مكتوب بحروف عربية أيضاً^(١)

ويذكر يوسف كسفي أن بعض علماء المسلمين بالمغرب كانوا يستمعون إلى أساتذة من اليهود يقرأون من النص العربي^(٢) .

وكان أبو بكر محمد بن محمد التبريزي من علماء القرن الثالث عشر قد وضع شرحاً مطولاً لبعض فصول الجزء الثاني من هذا الكتاب ، وقد نقل إسحق بن القرطبي هذا الشرح إلى العبرية سنة ١٥٥٦ ، كما يوجد له ترجمة عبرية ترجمها أديب مجهول^(٣) .

وقد ذكرنا من قبل أن عبد اللطيف البغدادي قرأ كتاب دلالة الحائرين ولكننا لا نعلم أقرأه بحروف عبرية أم بحروف عربية .

وقد ورد ذكر هذا الكتاب عند المقرئ ذي إذ يقول : ... لما نبغ فيهم موسى بن ميمون القرطبي عوّّلوا على رأيه وعملوا بما في كتاب الدلالة وغيره من كتبه وهم على رأيه إلى زمننا^(٤) .

أما في بلاد الغرب فكان لهذا الكتاب شأن عظيم ، وإنه لمن العجب أن ينتشر هذا المصنف في الأوساط المسيحية الدينية انتشاراً يندر أن يحدث لغيره من المدونات الشرقية .

(١) קובין אנחות הרבם ח ٢ ص ٢٦ a .

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 416.

Zehn Schriften des R Joseph b. Kaspī. ed. Pressburg. (٢)

1903. T. II. p. 70.

M. Steinschneider: Die Heb. Übersetzungen. p. 362. Munk. : (٣)

Guide des Egarés. T. I. p. 1. M : Friedländer : The Guide for the Perplexed p. XXXV.

(٤) كتاب الخطط المقرئية طبع مصر سنة ١٣٢٦ ج ٤ ص ٣٦٨ .

ومما لا شك فيه أن نسخة لاتينية من هذا الكتاب كانت متداولة في أيدي علماء المسيحيين في بلاد العرب في أوائل القرن الثالث عشر ، ويعتقد شتينشneider (M : Steinschneider) أن العالم اليهودي يعقوب الأنطولى ، والفيلسوف المسيحي ميخائيل سقوطى قد ترجما الكتاب للإمبراطور الألماني فريديريك الثانى من الترجمة العبرية التبنونية مع الاستعانة بالنص العربى الأصيل أيضاً^(١).

ويُعَدّ جيوم الافرجينى (Guillaume d'Auvergne) أسقف مدينة باريس الذى توفى سنة ١٢٤٩ أول من استمد نصوصاً وآراء من دلالة الحائرين فى القرن الثالث عشر ، وقد فعل ذلك دون أن يذكر اسم موسى بن ميمون . أما ويلهلم من مدينة هالس (Wilhelm von Hales) المتوفى سنة ١٢٤٥ وكان من أقطاب جماعة الفرنسيسكان ، فقد ذكر اسم موسى فى كثير من مصنفاته باسم الحبر موسى المصرى (Rabbi Moyses Aegyptus) ، وكذلك ذكره وينسنس دى بوفيه (Vincenz de Beauvais) المتوفى سنة ١٢٦٢ الذى كان من رؤساء حركة الدومينيقيين فى كتابه (Speculum Majus) خمس مرات ، وكان زعيم فلاسفة القرن الثالث عشر (Albertus Magnus) ألبرت الأكبر المتوفى سنة ١٢٨٠ قد اقتبس كثيراً من مدونات علماء اليهود كان فيها لموسى الحظ الأوفر ، وكذلك فعل تلميذه الشهير توماس دى أكوينو (Thomas, d'Aquino) المتوفى سنة ١٢٧٤ ، على أنهما لم يبقا عند حد نقل النصوص من ترجمة دلالة الحائرين اللاتينية فحسب بل إنهما فى مواضع غير قليلة قد أدجا آراء كثيرة لموسى

M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. P. 433. (١)
M. Güdemann : Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich. Wien. 1884. p. 136.
(٩ — ابن ميمون)

دون أن يسبأها له^(١).

ولم يقل هذا التأثير في علماء القرون الأخيرة لأننا نجد يوهانس روشلين (Johannes Reuchlin) المتوفى سنة ١٥٢٢ ، وجان بودن (Jean Bodin) المتوفى سنة ١٥٩٦ ، ويوسف يوستوس سكاليجر (Joseph Justus Scaliger) المتوفى سنة ١٦٠٩ ينقلون نصوصاً شتى من هذا الكتاب .

وإذا كان العلماء السابقون قد درسوا دلالة الحائرين من النص اللاتيني فإن العالم الأخير قد أضاف إلى الدراسة باللاتينية الدراسة من الترجمة العبرية التبنونية مع استعمال النص العربي أيضاً ، وكان اعتقاده أن هذا المصنف لا يمكن أن يستغنى عنه العالم المسيحي^(٢).

وقد ترجم يوهانس بوكستورف المتوفى سنة ١٦٦٤ هذا الكتاب ترجمة جديدة إلى اللاتينية اعتمد فيها على الترجمة التبنونية العبرية وحدها ، وقد طبعت سنة ١٦٢٩ ، ومع أنها لم تكن ترجمة علمية دقيقة قد شاعت شيوعاً عظيماً ،

Joel : Verhältnis Albert des Grossen zu Moses Maimonides (١)
Breslau 1863.

Jellinek : Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur.
Leipzig. 1853.

Guttmann : Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum. Göttingen. 1091.

Anton Michel : Die Kosmologie des Moses Maimonides and des Thomas von Aquino im Phil. Jahrbuch. 1891. p. 287.

J. Münz : Moses ben Maimon. p 241. (٢)

Rohner A : Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides. Albertus Magnus und Thomas von Aquino. Münster-Aschendorf. 1913.

Bach J : Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnislehre der Griechen.

وكانت سبباً مباشراً في نشر تعاليم موسى بن ميمون في القرن السابع عشر .
وكذلك كان جوتفريد ويلهلم ليبنتس (G. W. Leibnitz) المتوفى سنة ١٧١٦ ، وهو من أشهر مشاهير فلاسفة الألمان قد درس كتاب دلالة الحائرين وأدمج في مؤلفاته نصوصاً كثيرة منه ، وكذلك الفيلسوف الشهير هيغل (Hegel) المتوفى سنة ١٨٣١ قد تأثر بمبادئ هذا الكتاب وذكر اسم مؤلفه في مواضع شتى .
وقد قال العالم فرنس دليتش (Franz Delitsch) إن ما ورد من مبادئ الأشعرية والمعتزلة في كتاب دلالة الحائرين مع تركه كثيراً من الموضوعات الإسلامية التي ليس لها مساس بالفلسفة ؛ يوضح لنا مذاهب المدارس الإسلامية ويعطى لنا تفاصيل أكثر مما وردت في أمهات المصنفات العربية^(١) .

وعلى الرغم من التغييرات العظيمة التي طرأت على التفكير في البيئات الفلسفية الغربية في العصور الحديثة حيث نبذت المراجع العربية واتصلت بالصادر اليونانية مباشرة في أثناء البحث عن فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرها من اليونان ومدارسهما ؛ فإن كتاب دلالة الحائرين بقي إلى عهدنا من أصحاب المراجع المتداولة في أيدي العلماء للبحث عن الحركات الفلسفية وتطور العقل الديني الفلسفي في غضون القرون الوسطى^(٢) .

وإذا كان كتاب دلالة الحائرين لم يؤد إلى الفتنة التي كان يخشاها موسى في

Literaturblatt des Orients. 1840. p. 699. J. Münz: Moses (١) ben Maimon. p. 244.

J. Guttmann: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts (٢) in ihren Beziehungen zum Judentume. Breslau. 1902
راجع مقالة جوتمان Louis—Germain Lery : Der Einfluss der maimonideschen Philosophie auf das christliche Abendland في مجموعة جوتمان ج ١ ص ١٣٥ — ٢٣٠
Maimonide : Influence de Maimonide. p. 220 -- 273 .

الأبدية الإسلامية فإنه نسج نوره عميقة في اليهود أنفسهم
وقد بدأ أمر الفتنة في أحراب أنام موسى ، ثم استند بعد وفاته وأقام إلى
سأل عنيف بين أحرار مذهبهم ، الناسي وبين أعدائه ، وشعائهم وهذا امتد إلى
نهاية القرون الوسطى

أما الأسس الأصلية في المعارضه العنيفة لكتاب دلالة الحائرين فمرجع إلى
أن موسى قد جعل أرسطو في حربة المشرع الإسرائيلي في كثير من الأمور ،
وهذا الطمع في نظر رجال الدين غير مقبول لأنه يشكك في كثير من المظنات
الدينية عامة : وخاصة في مسألة المعجزات التي عجزت الفلسفة عن أن يجد لها
سبباً منطقياً .

ثم إن التحليلات المنطقية التي سرح بها وجود الله وإدراكه على الطريقة
السلمية الحجة وتكافئه حل أغلب المشاكل الدينية بطريق الفلسفة الإغريقية .
كل هذا قد أوجد امتعاضاً بين كثير من رجال الدين .

وزاد الطين بلة ما فعله كثيرون من أنصاره من تأويل نصوص من التوراة
على الطريقة الفلسفية حتى أظهروا بعض الأمور الدينية مظاهر السخرية ، ومن
القوم عن الدراسات الدينية البحتة إلى دراسة أخرى هي دراسة الكتاب المقدس
والتلمود وجميع مظاهر الحياة الروحية عن طريق الفلسفة الميمونية .
فانتشرت الفتنة وعميت . . .

وكان زعيم المتمردين على كتاب دلالة الحائرين الحبر سليمان بن إبراهيم من
مدينة مونبيلييه يعاونه اثنان من كبار تلاميذه هما : يونس جيروندى ، وداود بن
شاؤول ، وقد اتصلا برؤساء الدين من اليهود في شمال فرنسا ، وأظهروا السخط
على كل من يدرس هذا الكتاب ، ومن يؤول نصوص التوراة وآراء التلمود على

الدعوة لكتاب دلالة الحائرين في هذا الطوائف وقت الحاشية السديدة بينه وبين يهودا بن يوسف ، الدخار الطبيب الصليطي المشهور بمائة الفاسفة موسى بن ميمون والذي تعدأه من حير ما قيل في انتقاد دلالة الحائرين^(١) .

ويظهر أن اتصال بين الفريقين كاد ينهي إلى فتور فآلى سياتي ولا حدوث ما لم يكن في الحسبان ، وهو أن اصل بالدومينيقيين بعض المنظرين من أعداء فاسفة موسى فخرضوهم على مصادرة مدوناته لاستمها على نظريات صاردة بالمسيحية أيضاً ، فأخذ الدومينيقيون — وكانوا إذ ذاك أصحاب الحول والطول والقابضين على ناصية الحكم في فرنسا في ذلك العهد — يجمعون أكاداساً من كل ما وصل إليهم من مصنفاته ؛ فأحرقوها أمام جماهير غفيرة من الرعاع بمدنيتي مونبيلييه وباريس سنة ١٢٣٣ .

ولم يكتف المعارضون بإحراق كتب موسى ؛ بل ألحوا على الدومينيقيين أن يصطهدوا أنصارها فاضطهدوهم وأصبحت حياة الزعماء منهم مهددة بالخطر ، وقد احتج على هذه الأفعال الشنعاء طوائف من يهود الأندلس منهم : إبراهيم بن حسداى من مدينة برشلونة ، وشموئيل سابورته ؛ فقد أظهر اشمزاز الشعب الإسرائيلى من إحراق كتب موسى ومحاربة آرائه عن طريق إعدامها بالنار^(٢) . ومن الغريب فى الأمر أن رؤساء لدومينيقيين الدين أمروا بإحراق كتب ابن ميمون أرادوا فيما بعد أن يظهروا استياءهم مما فعلوا ايرضوا أنصار موسى ، فأمروا بالقبض على زعماء المعارضة وقطعوا ألسنتهم^(٣) .

وفى سنة ١٣٠٥ ، أى بعد مرور عام ومائة عام على وفاة موسى اجتمع

(١) كوبن انروت ديممب ج ٣ ص ١ — ٤ .

(٢) انوتز نهمد ج ٢ ص ١٧٠ — ١٧١ كبيتات مכתבים ص ٣٢ ، ١٠٦ .

(٣) كوبن انروت ديممب ج ٣ ص ١٧ a

رؤساء الدين من اليهود بمدينة برشلونه وأعلنوا لعنة الحرمان على كل من يدرس العلوم الفلسفية قبل بلوغه سن الخامسة والعشرين فكأنهم أشاروا إلى تحريم دراسة كتاب دلالة الحائرين قبل أن يصل الإنسان إلى هذا العمر .

وعلى العموم كان أمر إحراق دلالة الحائرين سبباً في انتشاره في جميع البلدان التي وجد فيها اليهود ، وقد ساعد على ذلك رسالة الكفاح في سبيل الله لإبراهيم بن موسى (מלחמות משה) لما جاء فيها من أسباب تأليف دلالة الحائرين وأسباب محاربة الرجعيين للفلسفة ، ومن الرد على التهم التي وجهها الأعداء إلى والده . وساق فيها قصيدة لشاعر مجهول تتضمن أن الأعداء وان أفلحوا في حرق صحف لم يفلحوا في حرق الروح لأن تعاليم موسى قبس من نور ، لذلك لم تتمكن النار من إطفاء النور بل كانت سبباً في إضاءته . . . (١)

ويظهر أن بعض كبار المعارضين ندموا على ما فعلوا في حركتهم العدائية كما يدل على ذلك أن يونس الجيروندي عزم على أن يحج إلى قبر موسى بطبرية مستغفراً ، ولكنه توفي فجأة بمدينة طليطلة . فرأى أنصار موسى في هذا الموت الفجائي عقاب الله الصارم (٢) .

ومما ساعد أنصار موسى على اكتساب عطف اليهود عامة أن جمع الدومينيقيون بباريس سنة ١٢٥٢ تحف التلمود من معابد اليهود والكنائس وأحرقوها علانية في أحد ميادين المدينة (٣) .

(١) קריית יואל : מלחמות משה - ٣ ص ١٠٠ د (٢) ספר אגרות - ٢٢٢ ص ٣٤٠ د (٣) Roth Leon : Spinoza, Decartes & Maimonides. Oxford. 1924.

Graetz : Geschichte der Juden. Bd. VII. p. 107 Nachschrift. (٣) 1869. p. 97.

والذي لا شك فيه أنه ليس هناك كتاب عبري بعد الكتاب المقدس ، وصحف التلمود قد أثر أثراً عميقاً في حياة اليهود مثل كتاب دلالة الحائرين لأن أنصار موسى في حياته و بعد وفاته كانوا يقرءونه في الكنائس و يدرسون به في المعابد ، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين وفقه الشريعة ، وتداولته أيدي المعارضين أنفسهم ليدلوا على ما فيه من الكفر والمغالطة والتناقض ، ومن هنا ظهرت عناية شديدة بالترجمة التبونية لهذا الكتاب .

وفي أواسط القرن الثالث عشر ظهر كتاب الروح الجذابة (٣٣٦ ٣٣٧) لمؤلف مجهول يشتمل على مبادئ فلسفة أرسطو ، وعلى الاصطلاحات الفلسفية العبرية لكل من يقوم على دراسة الكتب الفلسفية المنقولة إلى العبرية وبخاصة كتاب دلالة الحائرين ^(١) .

وفي سنة ١٢٤٠ ظهر شرح الجزء الأول والثاني لدلالة الحائرين لمؤلفه الطبيب موسى من مدينة سارنوو وهو أول شرح لهذا الكتاب ^(٢) .

وفي سنة ١٢٨٠ ظهر « دليل الدليل » لشمطوب فاقرى وهو شرح كامل لجميع أجزاء الكتاب (١١١١ ١١١٢) نال استحسان علماء اليهود عامة ، وبعد مدة وجيزة وضع يوسف كسفي الأندلسي شرحين للكتاب عرف الأول باسم الأساطين الفضية (١١١٣ ١١١٤) والثاني بالمسابك الفضية (١١١٥ ١١١٦) ، وكان يوسف كسفي من أعظم أنصار مؤلفات موسى حتى أنه صدع بقوله : ان دلالة الحائرين مصنف مقدس . وقد عد نفسه شقياً لأنه لم يخاق في عصر موسى ولم يحظ برؤيته ، لذلك جاء إلى مصر ليلتقي بخلفه فوجدهم رجال تقوى وإيمان

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 427 (١)

M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 433. Güde- (٢)

mann: Geschichte des Erziehungswesens T. II. p. 179.

لا رجال معرفة وحكمة فرجع خائباً إلى وطنه .

وكذلك وضع موسى الزبوني سنة ١٣٦٢ شرحاً للكتاب (באור תנ"ך) ألفه لمن تشبع بالفلسفة العربية وضمنه نظريات كثيرة لابن رشد وذكروا في مقدمته أن دلالة الحائرين هو الكتاب المتداول المرغوب عند اليهود والمسلمين والمسيحيين^(١) .

ثم وضع إسحق بن موسى المعروف بالأفودي أو باسمه المسيحي (Profiat Duran) شرحاً لهذا الكتاب ، وإسحق هذا هو الذي أجبر على اعتناق المسيحية سنة ١٣٩١ ، ثم رجع إلى دين أسلافه وكتب جملة مدونات بالعبرية ، أما شرحه فيشتمل على ملاحظات موجزة عرضت له في أثناء قراءة الكتاب فدونها ، وقد ترجم جزء من هذا الشرح إلى اللغة العربية^(٢) .

وكذلك وضع لاوى بن جرشون المتوفى سنة ١٣٤٥ شرحاً للكتاب اظهر فيه من الجراءة ما لم يظهر موسى بن ميمون نفسه لأن موسى كان في بعض الأحوال يمتطئ نظرياته ولا يبرح بها .

وكذلك وضع دون إسحق أبر بنيل المتوفى سنة ١٥٠٩ شرحاً مفصلاً لدلالة الحائرين نال مرضاة الطبقات المثقفة من اليهود ، وفيه مخالفة شديدة في مواطن كثيرة لنص الكتاب الأصلي .

وكذلك عارض أشير بن إرهيم قريشفس الذي عاش في النصف الثاني من القرن الرابع عشر كثيراً من آراء موسى مع سدة احترامه له^(٣) .

(١) M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 424

(٢) M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 424—425. M.

Friedländer : The Guide for the Perplexed. p. XXX III .

Joel : Don Chrescas Religionsphilosophische Lehren. (٣)

Breslau. 1866.

أما نمطوب بن يوسف المتوفى سنة ١٥٨٠ م يرى في كتابه الأمانات أن موسى قد جاء للصلالة لا للدلالة الحائرين من الشعب الإسرائيلي ، ولرأيه هذا رد فعل عنيف إذ نهض كثيرون للدفاع عن موسى كان من أشهرهم موسى الأشقر التونسي المتوفى سنة ١٥٣٣ .

وفي سنة ١٥٨١ ترجم يديديا بن موسى الكتاب إلى الإيطالية . وكذلك راج الكتاب بين اليهود القرائيين حتى أخذ هروف بن إلياس المتوفى سنة ١٣٦٩ يحاكيه في كتابه شجرة الحياة ، ويتناول فيه المشاكل التي تعرض لها موسى ، غير أن كتابه هذا لم يبق من الرواج شيئاً يذكر . ومن الغريب في الأمر أن رجال الصوفية من اليهود الذين كانوا من ألد خصوم موسى لتهمه على كثير من تعاليمهم ، أخذوا على صر الزمن يدرسون كتابه ، وينقلون منه النصوص ويدمجونها في مصنفاتهم ، ويستعملونها في مواعظهم ، مثال ذلك إبراهيم أبو العافية المتوفى سنة ١٢٩١ الذي اجتهد في أن يوفق بين مبادئ موسى وتعاليم الصوفيين .

وكذلك يوسف بن جيقاطيليا المتوفى سنة ١٣٠٠ : فإنه اقتطف منه مقتطفات شتى في مدوناته ، وقلونيموس مؤلف كتاب « خادم موسى » (משרת משה) : فإنه أدمج فيه نصوصاً كثيرة من دلالة الحائرين ، وصرح بأنه من أنصار فلسفته .

Bloch : Die Jüdische Religionsphilosophie. Bd. II p. 776.
M. Steinschneider : Festschrift zum 76 Geburtstag H. Berliners
Die Heb. Kommentare zum Führer des Maimonides. p. 345.
M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 423 — 434. M.
Friedländer : The Guide for the Perplexed. XXXII, — XXXVI.

على أن بعض الصوفيين قد اقترفوا إثم التروير . ونحنوا موسى ر - بنمائه
بوساطتها من نشر عقائدهم بين الجماهير ، وقد نجحوا في دسيتهم بعض نجاح
كما ذكرنا ذلك فيما مضى ، وقد نبه شطوب بن جازن المتوفى سنة ١٣٣٠ إلى أن
موسى كان في أخريات أيامه منصرفاً إلى علم التصوف^(١) . مع أنه من المعلوم أن
موسى كان في جميع أطوار حياته بعيداً كل البعد عن التصوف^(٢) .

وبهذه المناسبة نشير إلى أن موسى كان إلى بغضه للتصوف يكره الشعر :
لأنه يرى أن أغلب الشعراء « يستبيحون لأنفسهم نظم السفيم من الكلام
والفاسد من الخيال »^(٣) ، كما يرى أنه صنعة مضيعة للوقت^(٤) .

وكان الفيلسوف اليهودي باروخ اسبينوزا المتوفى سنة ١٦٧٧ قد نشر كثير
بدلالة الحائرين ، ونقل في مصنفاته منه كثيراً^(٥) .

رسانك تأثر ساجان بن يشوع — أشهر تلاميذ الفيلسوف غمنويال
كانت (Immanuel Kant) المتوفى سنة ١٨٠٠ ، بهذا الكتاب حتى صاف
نفسه اسم ميمون تيمناً بموسى ، وقد وضع شرحاً بالعبرية للجزء الأول من
دلالة الحائرين (Derle Hinder) .

وقد كانت مصنفات موسى مندلسون (Moser Mendelsohn) متوفى
سنة ١٧٨٦ من أهم العوامل على نشر تعاليم دلالة حائرين في عصر حديث

(١) مغرور في يدي التوراة ص ٤٨

(٢) وييس: دور دوريشي دي ٤٤ ص ٤

(٣) سار دور سيم ص ٤

(٤) Spinozas Theologisch-politicher Tractat auf seine
Grueten Lepstuit. Breslau. 1772. p. 10.

(٥) Raben Spinoza und Maimanides. Wien. 1868. (٥)

الصفحات المترجمة ملاحظات وحواشي عظيمة القيمة .

على أن هذا العمل الجليل قد انحسرت فائدته في جبهة القراء من الأدباء اليهود وحدهم : لذلك بقي روضة أنفأ لم تطأها قدم رجال الطبقة المسنيرة من أبناء اللغة العربية .

ومما لا شك فيه أن صعوبات جمة منعت العالم موندك من طبع الكتاب بحروف عربية ، منها ما علق في الأذهان من أن موسى بن ميمون لم يرغب في أن ينشر كتابه على غير أبناء الملة الإسرائيلية ، ومنها ما يوجد فيه من آيات كثيرة جدا من التوراة و نهاية أسفار الكتاب المقدس ونصوص من التلمود وسائر المصنفات اليهودية لم يترجمها المؤلف : لأن كتابه كان موجهاً إلى القراء من أبناء حالته .

ثم يظهر أن كثرة تناول الأيدي للنص العربي في القرون الوسطى من ناحية ، وإهمال اليهود للغة العربية من ناحية أخرى ، قد أدّى إلى أن ظهر كثير من التحريف والتغيير في مخطوطات هذا المصنف .

وكان من نتيجة حد سليمان موندك في ترجمة الكتاب ، واجه في وضع الحواشي أن ذهب بصره قبل أن يطبع الجزء الثالث منه ، فأتم نشره وهو كفيف البصر سنة ١٨٦٦ وتوفي راضياً مرضياً بعد ظهور الكتاب الكامل بعام واحد^(١)

(١) Graetz Geschichte der Juden Bd. XI p. 537. وراجع مقالة

דן דאָלדאָל אל הירין ובידלע "מקראות" ח ٢٤ ص ٢٨٨. Jewish Encyclopedia IX p 110. Hirschfeld. H : Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des Dalalat Al Hairin. in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1895.

الباب الرابع

مصنفات موسى بن ميمون الطبية

موسى بن ميمون يدرس الطب في الأندلس والمغرب على علماء من المسلمين — لمدا على حكماء العرب موسى بن ميمون — فصول القرطبي أو فصول موسى — المحصر لكتاب جالينوس — مقالته في السموم والتحرر من الأدوية القتالة — مقالته في تدبير الصحة — مقالته في البواسير — مقالته في الربو — مقالته في شرح فصول أنقراط — مقالته في الجماع — مقالته في شرح العقار — مقالته في بيان الأعراض — كتاب الطب القديم المنسوب لموسى بن ميمون — المقالات الطبية المحولة المنسوبة إليه — قومه آرائه في الطب العربي — رواح مدوناته الطبية بين المسلمين — واليهود والمسيحيين — استشارها في الأوساط العلمية بأوروبا وأهمها الأنظار إلى أدب الطب العربي عامه — وصحوح عقلمة موسى الطبية في مصنفاته السريعة والعسمة أيضاً .

بدأ موسى بن ميمون بدراسة الطب في الأندلس : واستمر يدرسه كذلك في المغرب الأقصى ؛ فكان على اتصال دائم بالأطباء كما يتضح ذلك من مقالته في الربو الذي ذكر فيه مناقشته لطبيبين عند علي بن يوسف أمير المغرب .

وإذا استثنينا ما دونه موسى في التشريع اليهودي وبحثه في شؤون المجتمع الأسرائيلي رأينا أن ما ألفه في الطب يعد بحق من الموضوعات العربية العامة لأنه كان يعتمد فيه على المراجع العربية الإسلامية قبل كل شيء ؛ ولذلك تعد مصنفاته الطبية جزءاً متمماً للأدب الطبي العربي في القرن الثاني عشر ب . م . ومما لا شك فيه أن عناية القفطى ، وابن أبي أصيبعة ، وابن العبري بموسى إنما ترجع إلى عنايتهم بالعلماء والأطباء عند العرب عامة .

وعدة مصنفاته الطبية عشرة ، بين مقالة ورسالة ، دوّنت جميعها بالعربية بمصر في أزمنة متفرقة بين سنة ١١٦٧ — ١٢٠٠ ب . م . ونُقل أغلبها إلى العبرية ، وبعضها إلى اللاتينية .

وأهم ما وصل إلينا منها « فصول القرطبي » أو « فصول موسى » وهي أكبر رسالة طبية حجاً وتهرة ، وقد ألّفها بين سنة ١١٨٧ — ١١٩٠ ، وتشتمل على ١٥٠٠ فصول سنخلة من مصنفات جالينوس وغيره من أطباء الإغريق وعليها اثمان وأربعون تعليقا ونفداً تحليلاً تبدأ كل منها كالاتي : قال موسى :

وقد ورد في هذه الرسالة ذكر ثلاثة من أطباء المسلمين ، هم ابن زهر الذي ورد اسمه ٢٦ مرة والتميمي الذي ورد اسمه ٢٠ مرة ، وابن رصوان الذي ورد ذكره ثلاث مرات ، وكان من أطباء مصر في القرن الحادي عشر للميلاد .

والكتاب يقع في خمسة وعشرين فصلاً : يبحث في التشريع ووظائف الخلوقات الحية ، والأمراض الباطنية ، وعلامات الداء وتشخيصه ، وأسبابه وعلاجه ، ويبحث في الحميات ، ويوضح طرق تمرين الطبيب على معالجتها ، ويبين المسهلات والمفريات ، ويتعرض للأمراض النساء وتدابير الصحة والرياضة والاستحمام والصيدلة : كما يناقش في النهاية جالينوس فيما ورد عنه من التناقض في آرائه مناقشة دقيقة : إلا أنها لا تخلو من أدب جم وإعجاب به ، وهذا الجزء من الرسالة هو من أهم ما ورد في أدب الطب العربي . وقد أصبح الكتاب في مجموعه من المراجع التي الأصبحت منذ القرن الثاني عشر .

..... نسخة حصة ثبات من مخطوط نبوسف بن عبد الله ابن أخت

موسى يرجع مؤيداً إلى سنة ١٢٠٥ أي بعد مدة وجيزة من

وفاة المؤلف أن حله لم يرجع فترات كتاب الأخيرة : لأن

المنية عاجلة

وكان من سدة الاهتمام بهذا الكتاب أن نقله شرحيا بن إسحق في سنة ١٢٧٧ إلى العبرية . وترجمه ترجمة ثانية العالم نابان هـآثي (١٢٧٦-١٣٣٦) من مدينة روما سنة ١٢٧٩ ، ثم ظهرت له في القرن الثالث عشر أيضاً ترجمة لاتينية مترجم مجهول ، وقد بالغ من العناية به أنه طبع جملة طبعات^(١) .

ويذكر علماء العرب لموسى « كتاب المختصر » لكتب جالينوس أحد علماء لإعريق الذين عاشوا في القرن الثاني ب . م . أشهر أطباء العالم القديم . وقد اشترك تلميذه يوسف بن عقين معه في وضع هذا المختصر^(٢) ، ونعتقد أن مختصر جالينوس كان السبب المباشر في إخراج فصول القرطبي لأنه كان يدرس لنفسه باديء ذي بدء تعاليم جالينوس الطبية ، ولما وجد أن كثيراً منها يحتاج إلى توضيح أو إلى انتقاد أخذ ينشئ تلك الفصول .

أما فيما يتعلق بهذا المختصر فيقول القفطى : « وصنف موسى مختصراً لواحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس بزيادة جمة على ستة عشر ، فجاء في غاية الاختصار وعدم الفائدة لم يفعل فيه شيئاً^(٣) » .

ويقول عبد اللطيف البغدادى في هذا المختصر : وعمل كتاباً في الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس ومن خمسة كتب أخرى ، وأراد أن لا يغير حرفاً إلا أن يكون واو العطف أو فاء وصل ، وإنما ينقل فصولاً يختارها^(٤) . وكذلك يذكر ابن أبي أصيبعة هذا الاختصار دون أن يبدي رأيه في هذا العمل^(٥) .

(١) في بولونيا بإيطاليا سنة ١٤٨٩ ، وفي البندقة بإيطاليا أيضاً سنة ١٤٩٧ ، وسنة ١٥٠٠ ، وفي بال بسويسرا سنة ١٥٧٩ .

(٢) M. Steinschneider : Die Arabische Lit. der Juden. p. 229.

(٣) تاريخ الحكماء ص ٣١٩ .

(٤) الرحلة المصرية لعبد اللطيف البغدادى ص ٩ .

(٥) عيون الأنباء ج ٢ ص ٢٠٥ .

ولم يصل إلينا من هذه الرسالة نسخة واحدة كاملة بالعربية ، وقد ترجمت إلى العبرية ^(١) .

وكذلك أنشأ للوزير القاضي الفاضل مقالة طبية باسم السموم والتحرز من الأدوية القتالة في سنة ١١٩٨ هـ في أخريات أيام موسى ، لذلك عرفت بالمقالة الفاضلية .

وإذا كان موسى في فصول القرطبي يعتمد على نظريات جالينوس قبل كل شيء فإنه في مقالاته الفاضلية يبرز تجاربه الخاصة ، ومنها يقف الباحث على آرائه الشخصية في علم الطب .

وهي مع كونها موجهة إلى القاضي الفاضل ، ليست من الرسائل الموضوعة للجماهير لأن كل ما فيها من اصطلاحات وبحث في المشاكل الطبية يدل على أنه وضعها للأطباء وحدهم .

وتشتمل المقالة على مقدمة وفصاين كبيرين ، أما المقدمة فيمدح فيها القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني ، ويذكر فضله في استحضار عقاقير طبية من بلاد نائية وزعها على المرضى ، ثم يذكر أنه ألح عليه في وضع رسالة عن السموم وكيفية معالجة عض الحيوانات ولذعات الحشرات السامة .

ويصف في الفصل الأول العقاقير والأدوية التي يعالج بها المصاب بالعض . كما بسحت في الباب الثاني عن السموم المختلفة وهو يعتمد في كثير منها على ابن زهر الأندلسي . وقد ترجم موسى بن تبون هذه المقالة إلى العبرية ونقلها العالم المسيحي أرمنجو بلاسيوس (Armengaud Blasius) من مدينة

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des (١) Mittelalters. p. 762.

مورنبييه إلى اللغة اللاتينية ، وكانت هذه الترجمة هي التي اقتطف منها الأطباء الإفرنج مقتطفات شتى منذ القرن الثالث عشر^(١) .

أما مقالته في تدبير الصحة فقد وضعها الملك الأفضل على من الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب^(٢) الذي تولى عرش مصر من سنة ١١٩٨ — ١٢٠٠ تلبية لأمر ذلك الملك لأنه كان كثير الأسقام ، عصبى المزاج منقبض النفس . والمقالة من أهم ما دبحه يراع موسى في الطب ، ويعتقد العالم شتاينشيدر أن أحد الناسخين أطلق عليها اسم الأفضلية تشبيهاً لها بالمقالة الفاضلية^(٣) .

وقد ترجمها موسى بن تبون إلى العبرية في سنة ١٢٤٤ و ترجمها إلى اللاتينية عالم نجهل اسمه ، وهناك ترجمة أخرى للعالم (Jean de Capoue) على أن الترجمة التي نالت الرواج العظيم هي المنسوبة للمترجم المجهول ، وقد نشر العالم كرونر (H. Kroner) سنة ١٩٢٤ النص العربي الأصلي اعتماداً على مخطوط وجده بمكتبة اكسفورد كما وضع لها ترجمة ألمانية^(٤) .

وقد ذكر في مبدإ هذه المقالة أنه يقصد « شفاء مولانا من أمراض جعل الله الأسقام مجانية لمقره العالى ، والصحة والسلامة مصاحبتين له دائماً نظراً لأن مولانا يشكو من يئس الطبيعة وتحجرها في أكثر الأوقات من تفكير

(١) وقد نشر شتاينشيدر هذه المقالة باللغة الألمانية Gifte und ihre Heilung von Moses Maimonides in Archiv für phil. Anathomie. Vol. 57, 1873. p. 109 — 62 وقد جاء فيها المترجم يبحث طريف عن تأثير أسرة ابن زهر في البيئات الطبية العلمية بالأندلس ، وترجمها رينوتيش إلى الفرنسية D. J. Rabinovicz Traité des poisons. Paris. 1865.

(٢) عيون الأنباء ج ٢ ص ١١٧ .

(٣) M. Steinschneider : Übersetzungen des Mittelalters. p. 769

(٤) مجلة Janus : Archives internationales pour l'Histoire de la Medicine et la Geographie medicale. Tome. XXVIII. 1924.

واستيحاش وتوقع موت ؛ وأنه كثير التخمة . . . »

أما المرض الذى أصاب الملك الأفضل فكان نتيجة إفراطه فى اللهو والانغماس فى الشهوات حتى أدّى إلى « اختلال أحوال الأفضل . وسوء تدبيره ، وقبيح سيرته فانحرف عنه عمه الملك العادل ونهاه فلم ينته . . . وكان قد أقبل الأفضل بدمشق على اللعب ليله ونهاره وتظاهر بلذاته ، وفوّض الأمور إلى وزيره ثم ترك اللعب من غير سبب وتاب وأزال المنكرات ، وأراق الخور ، وأقبل على العبادة ولبس الخشن من الثياب وشرع فى نسخ مصحف بخطه ، واتخذ لنفسه مسجداً يخلو فيه لعبادة ربه ، وواظب على الصيام ، وجالس الفقراء ، وبالع في التقشف حتى صار يصوم النهار ويقوم الليل . . . »^(١)

وهي فى أربعة فصول : الفصل الأول فى تدبير الصحة ، والفصل الثانى فى تدبير المرضى حيث لا يوجد طبيب أو حيث يكون طبيب مقصر لا يوثق بعلمه ، والفصل الثالث فى تدبير صحة الملك الأفضل بحسب الأعراض التى كان يشكو منها ، والفصل الرابع يشتمل على نصائح تجرى بحرى الوصايا النافعة على العموم والخصوص الأصحاء والمرضى فى كل مكان وزمان : وقد اقتطفنا من هذه المقالة نبذة تدل على أن الطبيب فى نظره ليست مهمته وصف لأدوية والعقاقير المرضى شغب : بل إن مهمته المثلى هي علاج الحالات النفسية حيث يقول بهذا الحدد ما يأتى : ومعلوم لدى مولانا أدام الله أيامه أن الانفعالات النفسانية لها تأثير عظيم فى الجسم بين ظاهر للكل : فإن الإنسان القوى البنية الجهير الصوت الناضر الوجه إذا فاجأه خبر يحزنه حزناً عظيماً تغير لونه ، وذهبت نظارة وجهه ، وانحنت قامته ، وانخفض صوته ولورام رفعه بجهد لما قدر ،

(١) (راجع كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزى طبع الأستاذ محمد مصطفى زيادة

بمصر سنة ١٩٣٤ ج ١ القسم الأول ص ١١٨ — ١٢٣)

وسمى قوته ، وانخفض نبضه ، وعارت عيناه ، وبرد سطح جسمه ، وقتل شهوته ، وعلة هذا التأثير هو غور الحرارة الغريزية والدم داخل البدن ، وبالعكس فإن الشخص الضعيف الجسم ، الحائلا اللون ، الضعيف الصوت إذا اتصل به أمر يسره سروراً عظيماً قوى جسمه ، وارتفع صوته ، وأبار وجهه . وأسرعت حركاته ، وارتفع نبضه ، وسخن سطح جسمه ، وظهر الفرح والسرور عليه ظهوراً لا يستطيع أن يكتمه ، وسبب هذا هو حركة الحرارة الغريزية والدم نحو ظاهر البدن ، وكذلك حالات المهزم والظافر بئنة ؛ إذ يكاد المهزم لا يبصر لقلة الروح الباصر وتبدده . أما الظافر فإنه يزيد نور بصره زيادة عظيمة حتى يخيل إليه أن النور قد زاد ونما ، وهذا المعنى واضح لا يحتاج إلى دليل ؛ لهذا كان على الأطباء واجب هو العناية بالحركات النفسانية وتفقدتها في حالتها الصحة والمرض قبل كل شيء رغبة في أن يكون كل مريض وكل صحيح مسروراً منبسط النفس بعيداً عن الانفعالات الموجبة للانقباض ، وبهذا تدوم صحة الجميع . . . على أن من يغلب عليه الهم والتفكير الطويل والاستيحاش لا يمكن الطبيب الماهر من حيث هو طبيب فقط أن يعالجه علاجاً ناجحاً ، وإنما يعالجه من له إمام بالفلسفة العملية والمواعظ والآداب الشرعية ، فإن الفلاسفة كما وضعوا كتباً في العلوم وضعوا كتباً في إصلاح الأخلاق وتأديب النفس وطريق اكتسابها الفضائل حتى لا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، وكذلك الآداب الشرعية والمواعظ والحكم المأخوذة عن الأنبياء عليهم السلام أو عن أتباعهم ، ومعرفة سيرهم الفاضلة تصلح أحوال النفس فلا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، ولذلك لا نجد الانفعال شديداً جداً إلا عند أشخاص لا علم لهم بالأخلاق الفلسفية أو الآداب والمواعظ الشرعية كالصبيان والنساء والأغمار من الرجال ، فإنهم لرخاوة أنفسهم يهامون ويجزعون إذا مسهم الضر ونزلت بهم آفة

من آفات الدنيا ، و ربما عظم المصاب عليهم فيموت الشخص منهم لقلة أدب نفسه
وكذلك من نال منهم خيراً عظيماً ، يزداد عجبهم ، ويعظم ضحكهم ، وتشتد رعونته حتى
لقد يموت بعضهم من شدة الفرح ، وعلة هذا كله ضعف النفس وجهالها بحقائق
الأمر . أما الأقوام الذين راضوا أنفسهم على الأخلاق العظيمة أو الآداب
والمواعظ الشرعية فإنهم يكتسبون الشجاعة حتى لا تتأثر معها نفوسهم ولا تنفعل
إلا يسيراً بقدر ما ينبغي ، وكلما كان الشخص أكثر رياضة لنفسه كان أقل انفعالاً
في جميع الأحيان أعنى في حالتى النعمة والنقمة ؛ حتى أنه إذا نال خيراً عظيماً من
خيرات الدنيا ، وهى التى يسميها الفلاسفة الخيرات المظنونة لا تعظم عنده ولا تفسد
نفسه ولا يبطر ، وكذلك إذا ناله شر عظيم من شرور الدنيا وهى التى يسميها
الفلاسفة الشرور المظنونة لا يهلع ولا يجرع بل يصبر صبراً جميلاً ، وإنما يتهياً هذا
للإنسان فى نفسه باعتبار حقائق الأمور ومعرفة طبيعة الوجود لأن أعظم خيرات
الدنيا ولو دامت مع الإنسان عمره كله أمر حقير جداً لأنها شئ منقطع عن
الإنسان بموته كسائر أنواع الحيوان وكذلك أعظم شرور الدنيا إذا قيست بالموت
الذى لا بد منه يكون دونه الاشك ، فذلك يقل التأثير لذلك الشر إذ هو دون
الشئ الذى لا بد منه . والخليفة سَمَت الفلاسفة خيرات الدنيا وشرورها خيرات
مظنونة وشروراً مظنونة لأن ما يظن أنه خير يكون شراً بالحقيقة أحياناً وما
يظن أنه من شرورها يكون خيراً بالحقيقة أحياناً أخرى ، وكل نال الإنسان مالاً
عديداً أو ملكاً عظيماً فكان ذلك سبباً فى اعتلال بدنه ، وفساد نفسه . وتقصير
عمره ، وإبعاده عن الله تعالى ، وكان ماله بذلك للشقاوة الأبدية . وكم من مال
سلبه الإنسان أو ملك انتزع منه فكان ذلك سبباً فى صلاح بدنه ، وتحميل
نفسه بالفصائل الخلقية ، وإطالة عمره وتقريبه من بارئه بيقباله على عبادته وكان
ماله بذلك للسعادة الأبدية .

وَلَسَمِ اللَّهُ بِالْمَلَوَى وَإِنْ عَظُمَتْ وَيَتَلَى اللَّهُ بَعْضَ الْقَوْمِ بِالنَّعَمِ
 وإِنَّمَا نقول بطول ! نعمر أو قصره على رأى الأَطْبَاءِ والفلاسفة وبعض أهل
 الشرائع المتقدمة قبل الإسلام ، وبالجملة إِنَّ ما يظنه الجمهور سعادة قد يكون سُفاوة
 بالحقيقة ، وليس الغرض من هذه المقالة تبين حقيقة هذه الأمور وشرحها وتعليم
 طرقها ، إذ قد ألف العلماء فى ذلك كثيراً فى كل زمان وعند كل أمة حكيمة بنظر
 فى العلوم ، وإِنَّمَا أَشرنا بهذه الإِسْارة رغبة فى تدريب النفس على قلة الانفعال بالنظر
 فى تلك الكتب الخلقية والآداب الشرعية ، والمواعظ والحكم التى صدرت عن
 العقلاء حتى نقوى النفس وترى الحق حقاً ، والباطل باطلاً ، فتقل الانفعالات ،
 وتذهب الهموم ، ويبعد عن النفس الوحشة والانقباض وتنشط طيبة عند أى
 حالة يكون الإنسان عليها ، وهذا اعتبار نافع جداً تفل معه الأفكار الرديئة والهموم
 والغموم ، وربما تتلاشى إذا جعل الإنسان هذا الاعتبار نصب عينيه ، وذلك لأن
 كل ما يفكر الإنسان فيه ويحدث الهم والغم والحزن لا يخلو من أحد أمرين :
 إما أن يكون فى أمر قد انقضى من تلف مال كان عنده أو موت من كان يعز ،
 وإما أن يكون فى أمور يتوقعها ويخاف حلولها كتوقع نكبة من النكبات .
 ومعلوم بالنظر العقلى أن التفكير فيما انقضى وتم لا يفيد شيئاً بوجه ، وأن الحزن
 على أمور قد فاتت من فعل ناقص التصور . وأما أعمال الفكر فيما يتوقع أن يحل
 فى المستقبل فينبغى تركه أيضاً ، وذلك لأن كل ما يتوقعه الإنسان من قبيل
 الممكن قد يقع وقد لا يقع ؛ فكما يكتب ويغتم كذلك ينبغى أن تنبسط نفسه
 بالترجى والأمل لعل ما يحصل يكون ضد ما يتوقعه . . . (١)

وله مقالة فى البواسير وضعها « لشاب من أهل الفصل والنباهة وشرف البيت

وجلالة القدر كان يعنيه أمره بسبب إصابته بها « وهى فى سبعة أبواب بحث فيها فى الهضم والأغذية التى يجب أن تجتنب أو التى تقدم للمصاب بهذا المرض ، وفى أدوية هذا الداء ، وفى آراء للطبيب الفارسى الرازى ، وللفيلسوف ابن سينا ، والطبيب الأندلسى ابن وافد ، وقد ترجمت إلى العبرية دون أن نعرف مترجمها وعرفت باسم (המחלה והטיפול) ولها ترجمة لاتينية لاندري أنقلت من النص العربى الأصلى أم من العبرى ، ولها كذلك ترجمة ألمانية وضعها ه . كرونر طبعها مع النص العبرى الأصلى^(١) .

وله كذلك مقالة فى الربو وضعت لمريض نبيل شكا من آلام شديدة فى رأسه حتى لم يتحمل عمامته وكان مصاباً بضيق النفس وقد عاش بالإسكندرية ، وقد بحث فيها الأسباب التى تؤدى لظهور هذا الداء ، وأشار إلى الأجواء الملائمة للمصابين به ، ونصح المريض بالخضوع إلى مصر لأن جوها يلائم فى أحوال كثيرة حالة المصابين بهذا المرض ، ثم أشار فيها إلى الأطباء الذين يعنون بهذا المرض عناية خاصة وذكر لهم ما حدث لبعض أطباء المغرب الذين عالجوا الأمير على بن يوسف وكان صحية جهنهم ، وقد ترجمها العالم الفرنسى أرمينجو (Armengaud Blasius) إلى اللاتينية حوالى سنة ١٣٠٢^(٢) . وترجمها رجل مجهول بعد وفاة المؤلف بمدة وجيزة فى سنة ١٣١١ من النص العربى ، كما أن لها ترجمة عبرية أخرى وضعها من النص اللاتينى العالم شموئيل بنبنستى . وهناك ترجمة عبرية أخرى وضعها العالم

H. Kroner : Die Haemorrhoiden in der Medizin des XII (١)

und XIII Jahrhunderts. in مجلة Janus ج ١٦ سنة ١٩١١ ص ٤٤١ - ٤٥٦

و ص ٦٤٥ - ٧١٨ M .

M. Steinschneider : Die europäischen Übersetzungen aus (٢)

dem arabischen Sitzungsbuch d. Kais. Ak. der Wiss. in Wien. Vol. 151. Wien. 1905. p. 33.

ترجمته بخط يده وكان العالمان المذكوران من أدباء الأندلس في القرن الرابع عشر .
وله مقالة في شرح فصول أبقرط .

أما أبقرط الإصري في فيحسب عند العرب شيخ الأطباء ، وقد ولد في جزيرة
كيوس في القرن الخامس ق . م . ونقل كتابه فصول أبقرط إلى العربية العالم
السرياني إسحق بن حنين الذي توفي سنة ٨٧٧ ب . م . وكان موسى بن ميمون
يسترشد كثيراً بفصول أبقرط في أثناء العلاج العملي . فمن هنا وضع هوامشه
وتعليقاته على فصول أبقرط كما فعل بفصول جالينوس .

وقد ترجم شموئيل بن تبون شرح فصول أبقرط إلى العبرية كما أن هناك
ترجمة أخرى لهذه المقالة مترجم مجهول ، وقد نشر شتاينشneider النص العربي
الأصلي مع ترجمة ألمانية ^(١) . وله أيضاً مقالة في الجماع وضعها لسلطان حماة الملك المظفر
تقي الدين أبي سعيد عمر بن نور الدين الذي حكمها من سنة ١١٧٩ - ١١٩٢ .
وقد قسم المؤلف مقالته إلى تسعة عشر فصلاً صغيراً بحث فيها أحوال الخالطة
الجنسية والأدوية والأغذية النافعة في ذلك ، والأسباب التي تضعف شهوتها
وأضداد ذلك من الأعراض النفسانية .

وقد جاء فيها بكثير من نظريات ابن سينا وابن زهر ، وترجم العالم زرخيا
(זרחיה בן יצחק בן ישעיה) هذه المقالة إلى العبرية ونشر كرونر (H. Kroner)
المقالة بالنص العربي الأصلي مع ترجمة ألمانية ^(٢) . وله مقالة شرح العقار ذكرها
ابن أبي أصيبعة ^(٣) ولم يذكرها غيره من علماء العرب حتى كان يشك في صحتها إلى أن

(١) M. Steinschneider : Die Vorrede des Maimonides zu seinem Commentar über die Ophorismen des Hyppocrates. Zeitschr. d. D. M. G. Vol. 48, 1844 p 218 — 234.

(٢) مجلة Janus سنة ١٩١٦ ص ٢٠٤ — ٢٤٧ .

(٣) عيون الأنباء ج ٢ ص ١١٧ .

ظهرت نسخة واحدة لهذه المقالة في استانبول^(١) ، وهذه النسخة بخط الطبيب ابن البيطار المولود بمدينة مالقة بالأندلس في أواخر القرن الثاني عشر الذي جال في بلاد المغرب ومصر والشام إلى أن استوطن بمدينة دمشق وتوفي بها سنة ١٢٤٨ ، وقد عنون ابن البيطار المقالة بما يأتي : كتاب شرح العقار تأليف الرئيس أبي عمران موسى بن عبد الله الإسرائيلي المغربي .

أما الغلطة التي اقترفها ابن البيطار في نسب موسى إلى عبد الله كما فعل غيره من علماء العرب فلا تؤدي مطلقاً إلى الشك في أنه شخص آخر غير موسى ابن ميمون .

وقد ذكر موسى بين مصادر ابن جليل وأحمد بن محمد الغافقي ، وأبا المطرف عبد الرحمن بن وافد اللخمي وابن سمجون ، وهم جميعاً من العلماء المسلمين بالأندلس في القرن العاشر والحادي عشر للميلاد كما ذكر عالماً يهودياً من الأندلس أيضاً شو : مروان بن جناح الذي عاش في القرن الحادي عشر .

وقد جمع فيها موسى أسماء العقار من مؤلفات عربية شتى كما أدمج فيها أسماء عقاقير كانت متداولة على ألسنة الناس في الأندلس والمغرب ومصر والشام ، ويعتقد العالم مايرهوف أنها من المقالات التي دونها في أخريات أيامه^(٢) .

وآخر ما صنعه موسى بن ميمون في الطب هو مقالة بيان الأعراض وقد دونت حوالي سنة ١٢٠٠ ب . م . أي قبل أن يطرد الملك العادل سيف الدين الملك الأفضل من الديار المصرية بزمان قصير ويفتصب العرش لنفسه ولذريته .

(١) ويرجع الفضل في إظهار هذه المقالة إلى العالم ريتزر (Ritter) الذي أرسلها إلى العلامة ماكس مايرهوف بالقاهرة فبدأ بترجمتها إلى الفرنسية وإلى الآن لم يظهر طبعها .

(٢) Max Meyerhof: Sur un ouvrage Médical Inconnu de Maimonide. Extrait des Mémoires de l'Institut Français. 1934. p. 1 — 7. M. Meyerhof: Sur un Glossaire de Matière Médicale Arabe. Extrait du Bulletin d'Institut d'Egypte. Tome. XVII. 1935. P. 229—235.

ومن التريب في الأصل أن يدعى الملك الذي وجهت إليه المقالة ملك الرقة
برقة استنح ستينشنيدر^(١) من أن يبدى رأيه في نسبته « ملك الرقة » أما كرونر
فيرجح أن المقصود بملك الرقة هو الملك الأفضل^(٢) وقد وافق الدكتور مايرهوف
على هذا الرأي ، ويعتقد أن الملك الأفضل الذي كان في ذلك الحين مريضاً قد
نهكته الأسقام المضنية ربما انتقل في ذلك الحين من العاصمة إلى الرقة بصعيد مصر^(٣)
لذلك سماه صاحب المقالة بهذه التسمية ، ونحن لا تميل إلى الترجيح كما فعل
العالمان المذكوران ، ونترك الباب مفتوحاً على مصراعيه حتى تنجلي الحقيقة في
هذه التسمية الغريبة ، إذ من المحتمل أن يكون المقصود أحد الأمراء في العراق
أو الديار الشامية التي فيها بعض مدن عرفت بهذا الاسم^(٤) كما يكون من المحتمل

(١) M. Steinschneider : Heb. Übers. des Mittelalters p 744.

(٢) مجلة Janus XXXII 1928 p 16.

(٣) في مديرية الجزيرة بلدتان باسم الرقة وهما الرقة الغربية والرقة الشرقية ، راجع كشف أسماء
المديريات والمدن للحكومة المصرية مصالحه المساحة المصرية طبع سنة ١٩٢٥ ص ١١١ و ١١٣ .
(٤) ينذكر ياقوت أن الرقة على الفرات وقال إن بينها وبين حران ثلاثة أيام ، وهي معدودة
في بلاد الجزيرة لأنها من جانب الفرات السرقى ، ويقال لها الرقة البيضاء ... والرقة الوسطى طولها
ثلاث وسبعون درجة ... وكان بالجانب الغربى من الفرات مدينة أخرى تعرف برقة واسط
تأسفل من الرقة بفرسخ توجد الرقة السوداء ... والرقة أيضاً مدينة من نواحي قوهسان ...
والرقة البسان المقابل للتاج من دار الخلافة ببغداد وهي بالجانب الغربى

(معجم البلدان لياقوت الحموى طبع Wüstenfeld بمدينة ليبسيك سنة ١٨٦٦ ج ٢
ص ٨٠٢ — ٨٠٤) وينذكر النعمود مدينة الرقة على الفرات في بلاد الجزيرة (٥٥٥
b 32) والرقة الوسطى التي وجدت قرب مدينة سورا العراقية (٥٥٥ a 26) وغيرها
بفلسطين (٥٥٥ b 5 ، a 6) وقد ورد للرقة الفلسطينية ذكر في الكتاب المقدس أيضاً
(سفر يوشع فصل ١٩ آية ٣٥) .

وبقول المفريزى إن مدينة الرقة بين بحر القلزم وجبل الطور كان بها عندما خرج موسى
عليه السلام ببني إسرائيل من مصر قوم من لحم آل فرعون يعبدون البقر ... وآثار هذه
المدينة باقية إلى اليوم فيما بقى من مدينة فاران . والقلزم ومدين وأيلة تمر بها الأعراب . (كتاب
الخطط المفريزية ج ١ ص ٣٦٧) .

كذلك أن تسميته بملك الرقة غير مقصود منها مكان في مصر أو الشام ، بل قصد منها إلى وصف الأفضل بأنه ملك الرقة واللفظ .

ويتضح من هذه المقالة أن الأطباء قد وضعوا تقريراً عن حالة الملك الصحية ووصفوا فيه الأعراض والأوجاع التي أصابته ، ولم يرق هذا التقرير في عينه بسبب عدم اتفاق هؤلاء الأطباء على طرق المعالجة ، لذلك أوفد رسولاً إلى موسى ابن ميمون بمصر الفسطاط — وكان في ذلك الحين قد شاخ ولا يستطيع الخروج من منزله — يطلب منه مراجعة التقرير والتعليق عليه بما يراه .

ويظهر أن الذي وصل إلى موسى بن ميمون لم يكن تقريراً واحداً ، بل كان جملة تقارير عرضت عليه وبحثها بحثاً وافياً ثم أرفق بها رده الذي يقول في بدايته ما يأتي : ورد على المملوك الأصغر الكتاب المتضمن تفصيل تلك الأعراض التي عرست لمولانا خير الله أيامه ، وتبين أسباب تلك الأعراض . . . ولاخبار بكل جزئية يفتقر الطبيب للسؤال عنها لكل عرض منها . ووسطر فيه ما أشار الأطباء بعمله مما اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه ، وعلم المملوك الأصغر علماً بقیماً أن ذلك الكتاب عن إملاء مولانا بلا شك ، والمملوك يقسم بالله تعالى أن فضلاء أطباء عصرنا يقصرون عن معرفة تلك الشكوى ، فكيف يعبرون عنها وينظمونها ذلك النظام ، ولذلك رأى المملوك الأصغر أن يكون جوابه لملك الرقة أدام الله ظله كلام طبيب لطبيب لا كلام طبيب لمن ليس هو من أهل الصناعة ، إذ قد تبين للمملوك كمال مولانا في معرفة تلك الأعراض وأسبابها ، وقد علم المملوك تلك الأعراض المستقرة الآن ، وهي التي يرام دفعها وقد ذكر مولانا للمملوك الأصغر ما أشار به كل طبيب وأمره بأن يذكر ما عنده في أقوالهم . . . أما قول من قال من الأطباء . . . الخ^(١) . . . ثم ينتقل للبحث في

لتمتاز ر . ر رة يميل إلى هوى فئة من الأطباء ، وتارة يميل إلى رأى فئة أخرى
رتارة يخرج على جميع ما ورد من الآراء دون أن يتعرض لكرامة أحد ، ر بعد
أن يناول انفاريو بالبحث فى تسمية عشر فصلاً صغيراً يعرض على الملك بسائعه
وإرشاداته الخاصة فبما يجب أن يأكل أو يشرب فى الصيف أو فى الشتاء حتى
يسترد قوته ونشاطه الطبيعى ، الى أن يقول فى نهاية المقالة ما يأتى : لقد كان أعظم
آمال المملوك الأصغر أن يباشر خدمة مولانا بجسمه وكلامه لا بقرطاسه وقلمه ،
لكن سوء مزاجه الأصلي وضعف بنيته الطبيعية حجبت بينه وبين لذات كثيرة .
ولا أقول لذات بل أقول خيرات أعظمها وأسنها مباشرة خدمة مولانا ، فالله
المشكور على كل الحالات ، والحمد لله دائماً على كل حال مهما تقلبت الأحوال ،
ولا ينتقد مولانا على مملوكه الأصغر ما ذكره فى مقالته هذه من استعمال الشراب
والأعاني التى يكره الشرع كليهما ، إن المملوك لم يأمر بأن يفعل ذلك وإنما
ذكر بما تقتضيه صناعته ، وقد علم المشترون كما علم الأطباء أن الخمر فيها منافع
للناس ، ويلزم الطبيب من حيث هو طبيب أن يخبر بالأمر النافع سواء أكان
ذلك حراماً أم حلالاً ، والمريض مخير أن يفعل أو لا يفعل . وإن سكنت الطبيب
عن وصف كل ما ينفع حراماً كان أو حلالاً فقد غش ولم يبذل النصيحة ، وقد
علم أن الشرع يأمر بما ينفع وينهى عما يضر ، والطبيب يخبر بما ينفع الجسم
وينبه على ما يضره فى هذه الدار ، والفرق بين الأوامر الشرعية والمشورات الطبية
أن الشرع يأمر بامتنال ما ينفع فى الأجل ويحجر عليه ، وينهى عما يضر فى الأجل
ويعاقب عليه ، والطب يشير بما ينفع ويحذر مما يضر ولا يجبر على هذا ولا يعاقب
على ذلك ؛ بل يعرض الأمر على المريض على جهة المشورة والمريض الخير ، والعمل
فى ذلك بينة لأن ضرر ما يضر من جهة الطب ونفع ما ينفع لا يحتاج لجبر ولا عقاب ،

وتلك الأوامر والنواهي الشرعية لا يتبين في هذه الدار ضررها ولا نفعها : بل ربما يخيّل إلى الجاهل أن كل ما قيل إنه يضر لا يضر ، وكل ما قيل إنه ينفع لا ينفع . أما الشريعة فتبحث على فعل الخيرات ، وتعاقب على الشرور : كل ذلك إحساناً إلينا ورفقاً بنا لجهلنا ، ورحمة لنا لصعف إدراكنا ؛ فهذا قدر ما رأى المملوك أن يقدمه بين يدي ملك الرقة خلد الله أيامه ، ورأى مولانا الأعلى والسلام ، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية ^(١) .

وقد ترجمت هذه المقالة بعد وفاة موسى بمدة وجيزة إلى العبرية ، كما ترجمت إلى اللاتينية بعد زمن غير بعيد من الترجمة العبرية ، وهناك ترجمة لاتينية أخرى من سنة ١٥١٤ ^(٢) .

وقد عُثِرَ أخيراً في أحد الأديرة القبطية القديمة على مخطوط باسم « كتاب الطب النديم » ألّفه طبيب يهودى اسمه موسى بن عبد الله القرطبي الإسرائيلي ، وطبعه الأديب عوض واصف سنة ١٩٠٨ .

أما هذا اليهودى « موسى بن عبد الله » فهو موسى بن ميمون الذى سُمى في مقالات عربية كثيرة بهذه التسمية ، كما نشرحنا ذلك فيما مضى .

وليس أماننا في هذا الكتاب رسالة جديدة لموسى بن ميمون ؛ بل كل ما ورد فيه إنما هو مجموعة منقحة مما ورد في أغاب المقالات الطبية المذكورة تصرف فيها طبيب أو راهب مجهول كان له إلمام كاف بتأج موسى الطبى ، ويظهر أن

Janus XXXII. p. 53 — 54.

(١)

M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des (٢)

Mittelalters. p. 772 — 774. M. Steinschneider : Die arabische Lit. der.

Juden. p. 217. وقد ورد اسم المقالة في فهرس Neubauer : مماثلة في بيان بعض الاعراض

والجواب عنها . Neubauer: Catalog. N^o 1270⁵

هذه المقالات نُحمت في أحد العصور القريية من وفاة المؤاف لأنه لم يكن من الميسور لعالم غير يهودى أن يفف على مدونات موسى فى الطب فى القرون المتأخرة . على أن الجامع لم يتصرف فىما وصل إليه من مقالات موسى فحسب ؛ بل أدمج فىما جمعه نظريات كثيرة لحكام آخرين من أطباء المسلمين والإغريق حتى يسوغ لنفسه استعمال تسمية كتاب الطب القديم لأن ما ورد فيه يشتمل على خلاصة وافية من معلومات الطبيب فى العصور القديمة والقرون الوسطى .

أما وجود هذه المجموعة فى أحد الأديرة القبطية فيدل على أن الرهبان والقسس كانوا يصيفون إلى جانب نشر الدين والموعظة تطبيب المرضى كما هو حالتهم إلى اليوم فى الأمكنة البعيدة عن المدن .

ويمكننا أن نستدل من وجود كتاب الطب القديم بين الطوائف القبطية على رواج نظريات موسى الطبية فى البيئات المسيحية الشرقية ، كما راجت عند الإفرنج وعند اليهود والمسلمين أيضاً . . .

وكما نُسب إلى موسى مراسلات هى فى الواقع مزورة ؛ فقد دست عليه كذلك مقالات طبية يشك العلماء فى نسبها إليه كصيغة صلاذ الطبيب قبل أن يقدم على عيادة المريض ^(١) .

والخلاصة أن الباحث فى نتاج موسى الطبى يخرج منه بأن قيمته فى الطب لا تقل عن قيمته فى علوم الدين والفلسفة .

ومع أن أغلب مقالاته الطبية ليس من نتاج قريحته ؛ بل فيها الكثير من

Kayserling : Allgemeine Zeitung des Judentums. 1863. (١)
p. 49 .

V. Toeplitz : Das Gebet eines jüdischen Arztes : Israelitisches Familienblatt. Vol. 5. Hamburg. 1902. N° 36.

مدونات أطباء الإغريق والمسلمين واليهود ، فإنه يظهر فيها كما ظهر في غيرها من مصنفاته قوى الحجة ، ذا مقدرة نادرة في تنظيم الموضوعات تنظيماً منطقياً دقيقاً تبدو معها كأنها نظريات جديدة تعرض على العامة والخاصة ، يظهر فيها بمظهر الملم بكل ما صنف ودون في علم الطب باللغة العربية ، كما يأتي بأمثلة كثيرة منوعة في أثناء الحاجة . على أن ما ورد من النظريات في مقالاتيه عن تدبير الصحة للملك الأفضل وفي بيان الأعراض لملك الرقة يعدّ من أدق ما دون في الطب العربي . في القرون الوسطى ؛ إذ ليس فيما كتب عن مثل هاتين المادتين دراسة أوفى وأكمل مما ورد عنه فيهما وهو لذلك يعدّ بحقّ زعيم أطباء اليهود في تلك العصور . وعلى العموم قد كان لمدونات موسى بن ميمون الطبية الرواج العظيم في الشرق العربي حتى كان الأطباء مثل ابن البيطار وسرجويه ينقلون عنه أقوالاً نعتي بحالة لا نعلم معها طبيباً عربياً غيره كان لمصنفاته الطبية رواج إلى هذا الحد . وقد ترجم علماء الغرب مقالاته الطبية منذ القرن الثالث عشر وانتشرت انتشاراً عظيماً في جميع موزيمية بمراسو بادوا بيطاليا في القرن الرابع عشر ، وكانت هذه الترجمة من أفند ما سمع في قرنين الخامس عشر والسادس عشر حتى كان كبار أطباء هذين القرنين ^(١) يدرسون هذه المقالات الطبية . وكانت من الأسباب المباشرة في رواج آراء أطباء العرب الآخرين في الميئات العلمية . وما يدل على شدة اهتمام الأطباء بمؤلفاته أن ينقل نصّه من إفريقيا في القرن الثامن عشر منها نصوصاً ويستدلون بها ^(٢) .

(١) Henri de Mondville. Jean de Tourmire. Guy de Chauliac.

Nicolo Falucei.

(٢) راجع مقالة الدكتور مابرهوف في المجلة الإيطالية Archeion المذكورة من

١٥٣٠ . وراجع : Maimonides als Hygieniker : H. Kroner في كتاب .

وكذلك كانت هذه المقالات من أهم مراجع أطباء اليهود في القرون الوسطى ،
وإذا كان مرسى بن ميمون في الطور الأول من حياته العلمية يتجه نحو التشريع
الإسرائيلي ، وفي الطور الثاني من حياته يوجه جلّ عنايته إلى التأليف في الفلسفة ،
فإنه في الطور الثالث والأخير من حياته ينغمس في بحوث طبية قبل كل شيء ،
وإننا لنعجب من تلك العبقرية التي أدت إلى ذلك الإنتاج العلميّ الكبير في
أخريات أيامه في حين أن الممارسة الطبية كانت تشغل معظم أوقاته وأنه كان مريضاً
طريح الفراش .

وعلى العموم يجب أن نلفت الأنظار إلى أن عقاية موسى بن ميمون الطبية
هي التي صبغت موضوعاته الفلسفية والتشريعية بصبغتها ، وذلك لبروز هذه
العقلية واضحة في صفحات شتى من كتابه السراج^(١).

M. Grünfeld : Hygienie der Juden. p. 243 — 261.

Kroner Hermann : Die Seelenhygienie des Maimonides. 1917.

Münz I : Maimonides als medizinische Autoität. Trier. 1895.

(١) في باب من سفر (פרקי אבות) بحث في علاج الروح و ترقية الأخلاق على
طريقة طبية وفي سفر (פסחים) يورد نظرية أحد أحبار المشا التي يقول فيها إن الرجل التي
لا يطلب مشورة الطبيب بل يعتمد على الله وحده ولا يتعاطى العقاقير والأدوية ، ثم يرد موسى
على هذه النظرية ويقول : يجب على الانسان أن يشكر الله بعد تناول الطعام كما يجب أن يقدم
الثناء لله سبحانه وتعالى على أنه خلق مع الدواء الدواء .

H. Kroner : Maimonides Kommentar zum Traktat Pesachim.
Berlin. 1906. p. 16 .

فهرس أسماء الكتب العربية والعبرية والأفريقية

يتضمن هذا الفهرس أسماء جميع المصادر والمراجع التي اعتمدنا عليها في بحثنا ومراجعتنا لتأليف هذا الكتاب . سواء ما اقتطفنا منه بعض النصوص وأشارنا إليه في ذيل الصفحة التي ورد فيها النص المقتطف وما لم نقتطف منه شيئاً للأسباب التي أوضحناها في مقدمة الكتاب ؛ وذلك لأننا لاحظنا أن الحاجة ماسة للإرشاد إلى جميع المدونات التي لها علاقة بموسى بن ميمون حتى يتمكن الباحث الذي يريد أن يكشف أى ناحية من نواحي حياته التي لم نعرض لها في كتابنا أن يجد المصادر والمراجع التي تساعد على بلوغ غايته .

ومع أن أغلب الموسوعات الشهيرة قد دبحت مقالات ضافية عن موسى بن ميمون فإننا لم نشر منها إلا إلى ما كتب عنه بعناية علمية وتضمن من المعلومات ما لا يستغنى عنه الباحث . أما غير ذلك فقد أغضينا عنه النظر إذ ليس انغرض أن نسرّد أسماء كل الموسوعات التي ذكرت اسم موسى بن ميمون ولو في مقالة عديمة القيمة .

المصادر والمراجع العربية

الاتصار بواسطة عقد الأمصار لصارم الدين إبراهيم بن دقاق طبع بولاق سنة

١٣٠٩ .

الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل لأبي البن مجير الدين الحنبلي طبع مصر

سنة ١٢٨٣ .

الأنيس المطرب روض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس
لأبي الحسن علي بن محمد بن أحمد بن عمر بن أبي زرع الفاسي طبع ليدن سنة ١٨٤٣ .
تاريخ الحكماء أو إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطى طبع
ليبسيك سنة ١٩٠٤ .

تاريخ الكامل أو الكامل في التاريخ لعز الدين بن الأنير الجزرى .
تاريخ مختصر الدول لغريغور يوس أبو الفرج بن هرون المعروف بابن العبرى
طبع بيروت سنة ١٨٩٠ .

تاريخ النويرى أو نهاية الأرب في فنون العرب لشهاب الدين أحمد بن
عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم البكرى التيمى القرشى « مخطوط » .
الخطط المقرينية أو المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقى الدين
أبو العباس أحمد المعروف بالمقرينى طبع بولاق سنة ١٢٧٠ أو طبع مصر سنة ١٣٣٦ .
دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الأول سنة ١٩٣٣ .

ديوان القاضى السعيد هبة الله ابن القاضى الرشيد أبى الفضل جعفر بن
المعتمد ابن سناء الملك مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٩٣١ .

رد على أهل الذمة لغازى بن الواسطى فى مجلة Journal of the American
Oriental Society. Vol. 41.

عبد اللطيف البغدادى فى مصر أو الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة ،
والحوادث المعاينة بأرض مصر طبع سلامه موسى بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة
(تاريخ الطبع غير مذكور)

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لموفق الدين أبى العباس بن أبى أصيبعة طبع
مصر سنة ١٢٩٩ .

كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفى السيد باشا طبع مصر .

سنة ١٩٢٤ .

كتاب القسّى فى أخبار القدسي اعيد الله محمد القرشى الأصفهاني طبع ليدن

سنة ١٨٨٨ .

كتاب المختصر فى أخبار البشر لعاد الدين أبى الفداء إسماعيل بن على

صاحب حماء طبع مصر سنة ١٣٢٥ .

معجم البلدان لأبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى طبع مصر سنة ١٣٣٤ .

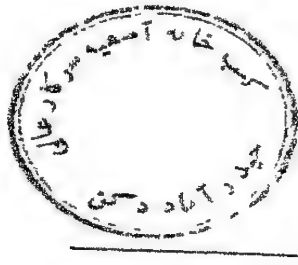
المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لمحي الدين التيمى طبع ليدن سنة ١٨٤٧ .

نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن

الخطيب لأحمد بن محمد المقرئ طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ .

النجوم الزاهرة فى ملوك مصر واثقاهرة لجمال الدين أبى الحاسن يوسف بن

تغرى بردى طبع مصر سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٥ (١ ح — ٥) .



المصادر والمراجع العبرية

- אגרת השם"ל להרמב"ם ועוד ענינים י"ו. אספב... אברהם גייגר. הוצאת מנהם מנדל ברסליווער. ברסלייזא. תר"י.
- אגרת רענק. קצת הערות על רולדות הרמב"ם מאת מויבר ישראלי איסרל. תרס"ה.
- אנטולוגיה של הפילוסופיה העברית מאת יעקב קלצקין. ב"ל"ן 1926.
- גאוני בב"א אחרי תקופת הגאונים מאת מ. פווננסקי.
- דברי ימי עם עולם מאת שמעון דובנוב הל"ק ד"ר. ה"י. תל אביב. תרצ"ג תרצ"ד.
- דור דור ודורשיו הל"ק ד"ר. מאת א. ד. וייס. הוצאת ניוורק וברלין. תרס"ד.
- דלאלת אלהאין תאליף אלרייס אלאג'ל מרנו ורבנו מיטה בן בר מימין. אעתיני בנסבה ותסחיחה שלמה בן מוהר אליעזר זצ"ל מונק. טבע פי פריס אלמחרוסה שנת ה' תר"י-תרס"ו ללבליקה.
- דעת אלהים מאת שמעון ברנפלד. וריזא 1897.
- דער רמב"ם, ויין לעבען און י. אפען. קרוגר היים. מאנטרעאל. 1933.
- דאס רמב"ם לעבענס בעשרייבונג. זאנארדקי ישראל. גייארק. הובר פובלישינג קאמפי. 1921.
- דער רמב"ם, רבנו מיטה בן מימין. פוגענבוים. ב"י.
- הרמב"ם שיטתו ועיקרי דעותיו מאת י. בכרך. הוצאת אמנות. תרצ"ה.
- הרמב"ם בתור בעל הלכה מאת הבבלי. היטלוח ט"ו.
- היהוש דמדעי בין הרמב"ן והרמב"ם מאת שמואל קרויס. ברדיטשוב. תרס"ו.
- ההכלית וההוארים בתורת הרמב"ם. ירושלים. תרצ"א. כתוך תרביין שנה א' ספר ד"ר. שנה ב' ספר א'.
- הרמב"ם פרשן המקרא מאת ר' בנימין זאב בכר. כתרגם מגרמנית ע"י א. ז. רבינוביץ. תל אביב. תרצ"ב.
- חמדה גנוזה מאת עדלמאן. קינגסברג. 1851.
- ישרון כרך ג' מאמר מאת ש. י. רפפורט. (ש"ר).
- כרם חמד הל"ק ג' מאת ש. ד. לוצאטו: הל"ק ה' מאמר מאת ש. י. רפפורט מורה מקום דמורה: אסיפת יורים הנוגעים לרמב"ם וספריו המפורסמים מאת מ. שמינצניידר בתוף קבין על יד. שנה א. תרמ"ה.
- מורה נבוכים חברו בלשון ערבית רבינו מיטה בר מימין ונעתק ללשוננו

ע"י ר' יהודה בן שלמה אפרת' עם דעות מאת ד"ר יצחק ב. ישראל. לונדון
1851 1879

- מחברת קטעי הרמב"ם, תרצ"ה. י' גוסטפדינה.
מנחת קנאות אבא בארי דין אסטרין. פרסבורג. 1838.
מקורות תולדות הרמב"ם. מאת ד"ר בן ציון דינבורג. תל אביב. תרצ"ה.
נגלת זוטא הרישע מאת א. כהנא. היכלה. ט"ו.
נר הנערב מאת הרב מ. טולידאנווירטלס. תרע"ו.
נטעי נעמנים מאת היילברג. ברסלוי. 1847.
סדר הדורות וקורות הימים. אוקספורד. הוצאת נויבור. 1887.
ספר הוזהסין מאת אברהם זכות. לונדון. 1857.
פאר הדור העתיק ללח"ק אברהם תמה. אמסטרדם. תקכ"ה.
צרפתים וספרדים מאת א. מ. ליבשיין. היכלה. ט"ו.
קבוצת מכתבים. הלברשטאם. במברג. 1875.
קובין תשובות הרמב"ם ואגרותיו. הוצאת ליכטנברג ליפסיה. 1856.
קיצור תולדות הרמב"ם ומפעליו ד"ר מינין. תל אביב. תרצ"ה.
רבנו משה בן מימון. קובין תורנימדיע. הוצאת המרכז העולמי של
המורה בעריכת י. ל. הכהן פישמן. ירושלים. תרצ"ה.
רבנו משה בן מימון. "ישיב"ם" היו ספריו ופעולותיו המדעיות והפילוסופיות
מאת דוד ילין. ורשא. תרנ"ה.
שלטון השכל מאת אחד העם. היכלה. ט"ו.
שם הנדלים מאת חיים יוסף דוד אוללא. ורשא. 1876.
שנינה פרקים ולימודים. בתרגום י"י שמואל אבן תבון. סדורים ומנהלים
לפי המקור העברי מאת ד"ר א. בן ישראל. תל אביב. תרצ"ה.
שני המאורות מאת מ. שטיינשניידר. ברלין. 1847.
תולדות משה בן מימון מאת י. האליב. וינה. 1884.
תולדות רבני משה בן מימון מאת א. ת. וייס. וינא. תרמ"א.
תולדות רבני אברהם מימון בן יצחק מאת ראובן מרגליות. לבוב.
תר"ץ-תרצ"א.
תולדות חביו יוראל מאת קלמן שילמן. וינא. 1878.
תשובות הרמב"ם ואבן עזר בתי יד ישיב"ם דפוס והוציאן לאור אברהם
חיים פריימן. ירושלים. תרנ"ה.

المراجع الافرنجية

Ahinad Zaki Pacha: Coupe magique dediée à Salah Ad-din. Bulletin de l'Institut Egyptien. Serie V. Tome X.

(1) Alés: Dictionnaire apologétique de la loi catholique. Tome I. Col. 28—56. Paris. 1909.

(2) Altmann Alexander: More Newuchim (Führer der Verirrten) im Grundriss. Berlin 1935.

Archives Israélites — Paris. 1851.

Bach J: Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner und Juden. Wien. 1881.

Bacher W: Die Bibelexegese Moses Maimuni's. Strassburg. 1897. Diè Sprachvergleichung Maimunis in Chwolsons Festschrift.

Bacher W: Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes Juives. XXXIV.

Bacher W: Die Agada in Maimuni's Werke, in Guttmanns Sammlung « Moses ben Maimon » Band I—II. Leipzig. 1908—1914.

Bacher W: Zum sprachlichen Charakter des Mischne Thora in Guttmanns Sammlung.

Bamberger Fritz: Das System des Maimonides. Berlin. 1935.

Banneth E: Maimonides als Chronologe und Astronom in Guttmanns Sammlung.

Bardoviez: Die rationale Schriftauslegung des Maimuni und die dabei in Betracht kommenden philosophischen Anschauungen desselben. Berlin. 1892.

Basnage: Histoire des Juifs. Paris. 1707.

Bartoloccius J: Bibliotheca magna rabbinica. Rome. 1675-94.

Beer Peter: Leben und Wirken des R. Moses ben Maimon. Prag. 1834.

Beer Peter : Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden. Leipzig. 1852.

Bernhard Joseph : Die beiden grossen Lichter Maimonides und Nachmanides welche die Augen der israelitischen Nation erleuchten in der göttlichen Lehre. Berlin. 1835.

Benisch Abraham : Two lectures on the life and writings of Maimonides. London. 1847.

Berliner A : Zur Ehrenrettung des Maimonides in Guttmanns Sammlung.

Biach Adolf : Maimonides. Ein Beitrag zum jüdischen Geschichts-unterrichts. 1900.

Blau Ludwig : Das Gesetzbuch des Maimonides historisch betrachtet in Guttmanns Sammlung.

Bloch Armand : Zur Erinnerung an den 700 jährigen Todestage des jüdischen Geisteshelden Moses Maimonides. Brüssel. 1907.

Bloch Moise : Le livre des Préceptes. Paris. 1888.

Bloch Philipp : Die jüdische Religionsphilosophie in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Tome. II. 1894.

Bloch Philipp : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebouchim in Guttmanns Sammlung.

Bloch Philipp : Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16 Jahrhunderts. Pressburg. 1903.

Bloch Philipp : Largely concerned with a fragment of an anonymous Hebrew « Flugschrift... ein enthusiastischer Hymnus auf Maimonides. »

Boer Tj(itze) de : Maimonides en Spinoza Amsterdam 1927.

Brüll N : Die Polemik für und gegen Maimonim im XIII Jahrhundert im Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur Frankfurt. a. M. 1879.

Brunner P : Probleme der Teleologie bei Maimonides Thomas von Aquino und Spinoza. Heidelberg 1928.

Luttwitz J : Maimonides im Kampf mit seinem hebr. Biograph Peter Beer. Berlin. 1844.

Canary J : Maimonides und seine Zeitgenossen in jüdische Annalen. 1839. Univers Israélite. 1857-1858.

Cohen Abraham : The teachings of Maimonides. London. 1927.

Cohen Abraham : Charakteristik der Ethik des Maimuni in Guttmanns Sammlung.

Communauté Israélite D'Alexandrie : Huitième Centenaire de Maïmonide. Alexandrie. 1935.

Cousin Victor : Histoire générale de la Philosophie. Paris. 1884.

Crawford : The vision delectable of Alfonso de la Torre and Maimonides's Guide of the Perplexed in the Publication of the modern Language Association of America. XXVIII.

Diesendruck Zwi : Maimonides Lehre von der Prophetie in Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams. New-York. 1927.

Diesendruck Zwi : Die Teleologie bei Maimonides. Wien. 1928.

Dozy ; Histoire des Musulmans d'Espagne. Leiden. 1932.

Dukes ; Philosophisches aus dem Xten Jahrhundert. Nakel. 1868.

Efros Israel : The Problem of Space, New York. 1907.

Efros Israel : Philosophical Terms in the Moreh. New-York. 1925.

Eisler : Vorlesungen über die Philosophie des Maimonides. Wien. 1870.

Elbogen Ismar : Das Leben des Rabbi Mosche ben Maimon aus seinen Briefen und andern Quellen. Berlin. 1935.

Elbogen I : Abraham Geigers Leben und Lebenswerk. Berlin. 1910.

Eppenstein Simon : Beiträge zur Pentateuchexegese in Guttmanns Sammlung.

Eppenstein Simon : Moses ben Maimon. Ein Lebens und Charakterbild in Guttmanns Sammlung.

Ersch und Gruber : Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaft und Kunst.

Falkenheim Simon : Die Ethik des Maimonides. Königsberg. 1832.

Finkelscherer : Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik. 1894.

Fleg Edmond: Anthologie juive. Paris. 1922.

Foucher de Careil: Leibnitz, la philosophie juive et la Cabale. Paris. 1861.

Frank A: Religion et Philosophie. Paris. 1867.

Frank A: Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris. 1875.

Friedländer Israel: Der Sprachgebrauch des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1902.

Friedländer Israel: Selections from the Arabic Writings of Maimonides, edited with introduction and notes. Leiden. 1909.

Friedländer Israel: Die arabische Sprache des Maimonides. Der Stil des Maimonides in Guttmanns Sammlung.

Friedländer Israel: Moses Maimonides. New-York. 1905.

Friedländer M: The Guide of the perplexed of Maimonides translated from the original arabic text. London. 1904.

Funk Salomon: Das Grundprinzip des biblischen Strafrechtes nach Maimonides und Hofrat Müller. Berlin. 1904.

Fürstenthal. R. J: Das jüdische Traditionswesen nach Maimuni. Breslau. 1842.

Gaster M: Dictionary of an unknown Work of Maimuni. in Academy. XLVI.

Geiger Abraham: Moses ben Maimon. Breslau. 1850.

Geiger Abraham: Jüdische Zeitschrift. IX-XI.

Gérando de: Histoire comparée des systèmes de philosophie. Paris. 1822.

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums durch W. Bacher, M. Braun, D. Simonsen, unter Mitwirkung von J. Guttmann. Band I-II. Leipzig. 1908-1914.)

Gilzer Normann: Rabbi Mosche ben Maimon. Ein systematischer Querschnitt durch sein Werk. Berlin. 1935.

Goitien: Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Literatur, Berlin. 1890.

Goldberger Ph: Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Maimonides. Leipzig. 1902.

Goldziher. I: Jewish Quarterly Rev. VI.

Gottheil Richard: Fragments of the Cairo Genizah in the free collection. New-York. 1927.

Grätz Hermann: Geschichte der Juden VI. Leipzig. 1875.

Grossmann Louis: Maimonides, a paper read before the philosophical society of the University of Michigan. New-York. 1890.

Grüll B: Die Lehre von Kosmos bei Maimuni und Gersonides. 1901.

Grünfeld A: Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen in Bauemker Beiträge. Münster. 1909.

Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien. Wien. 1884.

Guttmann J: Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum, Göttingen. 1891.

Guttmann J: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthume. Breslau. 1902.

Guttmann J: Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland in Guttmanns Sammlung.

Guttmann J: Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadia in Festschrift für Israel Levy. Breslau. 1911.

Guttmann J: Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Maimonides als Devisor in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Das religionphilosophische System der Mutakallimun nach Maimonides. Breslau. 1885.

Heschel Abraham: Maimonides. Verlag Erich Reiss. Berlin. 1935.

Heschel Abraham : Maimonide. Traduit de l'Allemand par Germaine Bernard. Payot-Paris. 1930.

Hirschfeld H: Kritische Bemerkungen zu Munks Ausgabe des Dalalat Alhairin in Monatschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. 1895.

Horwitz: Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Breslau. 1898.

Höxter J: Quellenbuch zur jüdischen Geschichte und Literatur. Frankfurt. a. M. 1928.

Husik I: A History of Mediaeval Jewish Philosophy. New-York. 1916.

Jacobs J: Jewish Ideals. London. 1896.

Jaraczewsky Ad: Ethik des Maimonides in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. XLVI. 1865.

Jellinek: Philosophie und Kabala. Leipzig. 1854.

Joel Manuel: Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon "Maimonides" Breslau. 1876.

Joel Manuel: Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Breslau. 1863.

Joel Manuel: Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik. Breslau. 1860.

Joel Manuel: Spinoza's theologisch politischer Tractat auf seine Quellen geprüft. Breslau. 1870.

Joel Manuel: Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Breslau. 1871.

Joel Manuel: Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Breslau 1876.

Jolovicz Heimann: Über das Leben und die Schriften Musa ben Maimon "Maimonides". Königsberg 1857.

Jost I. M.: Geschichte der Israeliten IV Berlin 1820-28

Jourdan A: Recherches critiques sur l'âge et l'Origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques. Paris. 1843.

Jüdisches Lexikon. Berlin 1297.

Jewish Encyclopedia. IX. New-York 1905.

Kahan Hermann: Hat Moses Maimonides den Krypto-Mohammedanismus gehuldigt? Nach geschichtlichen Quellen untersucht. Berlin. 1899.

Kaminka A: Die rabbinische Literatur der spanisch-arabischen Schulen in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur II. 1893.

Kaminka A: Moses Maimonides als geistiger Führer in unserem Zeitalter. Wien. Maimonides Institut. 1926.

Karpeles G: Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin. 1896.

Karppe. S: Origines et nature du Zohar. Paris. 1901.

Kaufmann David: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie. Gotha. 1877.

Kaufmann D: Die Sinne im Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest. 1883-84.

Kaufmann D: Der Führer Maimuni's in der Weltliteratur. Berlin. 1898.

Kaufmann D: Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes juives. XXIV.

Kaufmann D: Gesammelte Schriften. Tome II. Breslau. 1911.

Knoller: Das Problem der Willensfreiheit in der ältern jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Leipzig. 1884.

Kohler-Kaufmann: Systematische Theologie des Judentums. Leipzig. 1910.

Kramer J: Das Problem des Wunders von Saadia bis Maimuni. Strassburg. 1903.

Kroner Hermann: Eine medizinische Maimonides Handschrift aus Granada. Leiden. 1916.

Kroner H: Die Seelenhygiene des Maimonides. 1914.

Kroner H: Maimonides als Hygieniker. Mit Ergänzungen von M. Grünwald. 1926.

Kroner H: Der mediziner Maimonides im Kampfe mit dem Theologen. Überdorf-Bopfingen. 1924.

Lemans M: Levensbeschrijving van Maimonides. Amsterdam. 1815.

Lévy Louis - Germain: La Métaphysique de Maimonide. Paris. 1905.

Lévy Louis - Germain: Maimonide. Paris. 1932.

Loew J. H: The History of Philosophy. London. 1880.

Macht David Israel: Moses Maimonides. (in memoriam. 1205-1905) 1906.

Maimon Salomon: Lebensgeschichte. Tome II. Berlin. 1792.

Malaz Ernst: Zum arabischen Sprachgebrauch des Maimonides Leipzig. 1932.

Margulies S:

Per il VII centenario dalla morte di Maimonide. discorso. Trieste. 1905.

Marx Alexander: The correspondence between the rabbis of Southern France and Maimonides about astrology. 1932

Meyerhof Max: L'œuvre médicale de Maimonide dans "L'Esatto dall'Archivio di storia della scienza" Archelon V. XI. 1929.

Meyerhof Max: Sur un ouvrage Medical inconnu de Maimonide. Extrait des Mémoires de l'Institut Français. Tome. LXVIII. Caire. 1934.

Meyerhof Max: Sur un glossaire de Matière Médicale Arabe. Extrait du Bulletin de l'Institut d'Egypte. Tome. XVII. Caire. 1935.

Michel: Die Kosmologie des Maimonides und des Thomas von Aquino in Philosophisches Jahrbuch. IV. 1891. und V. 1892.

Michel W: Die Erkenntnistheorie Maimonides. Berlin. 1903.

Mittwoch Eugen: Musa Ibn Maimoun "Maimonides" in Encyclopedia of Islam.

Müller: De Godsleer der Middeleeuwsche Joden, Groningue. 1898.

Munk Salomon: Reflexion sur le culte des anciens Hébreux. dans la Bible de Cahen. Paris. 1833.

Munk S: Archives Israélites. Paris. 1851.

Munk S: Notice sur Joseph ben Jehouda dans le Journal Asiatique. 1842.

- Munk S: *Mélanges de philosophie juive et arabe*. Paris. 1859.
- Münz Isak: *Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss*. Berlin. 1887.
- Münz I: *Rabbi Moses ben Maimon. Theil. I*. Mainz. 1902.
- Münz I: *Moses ben Maimon "Maimonides" Sein Leben und seine Werke*, Frankfurt a. M. 1912.
- Münz I: *Maimonides als medizinische Autorität*. Trier. 1895.
- Niemcewitsch: *Crescas contra Maimonides*. Lublin. 1917.
- Nirenstein Samuel: *The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes. A study in the religious philosophy of the twelfth century*. Philadelphia. 1924.
- Nitsch: *Maimonides in Jahrbücher für protestantische Theologie*. 1876.
- Neumark D: *Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. I. II*. Berlin. 1907, 1910.
- Ottensoser D: *Briefe über den Moreh des Maimonides*. Furth. 1846.
- Ottensoser D: *Analekten aus den Schriften des Maimonides*. Furth. 1848.
- Pagel J: *Maimuni als medizinischer Schriftsteller in Guttmanns Sammlung*.
- Pearson K: *Maimonides and Spinoza in Mind*. VIII.
- Peritz M: *Das Buch der Gesetze in Guttmanns Sammlung*.
- Peritz M: *Das Buch der Gesetze*. Breslau. 1882.
- Perles Josef: *Die in einer Münchener Handschrift aufgefundenene lateinische Übersetzung des Maimonidischen Führers*. Breslau. 1875.
- Philippsohn L: *Die Philosophie des Maimonides in Predigt und Schul-Magazin. I. XVIII*. Magdeburg. 1834.
- Picavet: *Histoire générale et comparée des philosophies médiévales*. Paris. 1905.
- Pococke Ed: *Porta Mosis*, Oxford. 1665.
- Pollock F: *Notes of the Philosophy of Spinoza in Mind*. III.

Raviez M: Der Kommentar des Maimonides zu den Sprüchen der Väter. Freiburg. 1910.

Renan E. Les: Averroës et l'Averroïsme. Paris. 1866.

Rehner A: Das Schöpfungsproblem bei Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter. Münster. 1913.

Rosenthal F: Kritik des Buches der Gesetze durch Nachmanides in Gutmanns Sammlung.

Rosin D: Die Ethik des Maimonides in jüdisch-theolog. Seminar "Fränkelscher Stiftung". Jahresbericht für das Jahr 1879.

Rossi (de) G. C: Dizionario Storico degli Autori Ebrei. Parme. 1802.

Roth Leon: Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford. Clarendon Press. 1924.

Rubin Salomon: Spinoza und Maimonides. Ein psychologisch-philosophisches Antitheton. Wien. Herold. 1868.

Saisset: Précurseurs et disciples de Descartes. Paris. 1862.

Saisset: Maimonide et Spinoza dans la Revue des Deux Mondes. 1862.

Salomon Gotthold: Kommentar zu Aboth. 1809.

Sandler N: Das Problem der Prophetie von Saadja bis Maimuni. Breslau. 1891.

Schechter Salomon: Studies in Judaism. London. 1896.

Scheyer: Das psychologische System des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1845.

Schmied I: Studien über jüdische insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie. Wien. 1869.

Schmoelders: Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes. Paris. 1842.

Schneid: Aristoteles in der Scholastik, 1875.

Schreiner M: Der Kalam in der jüdischen Literatur. Berlin. 1895.

Schwarz Adolf: Der Mischneh Thorah, ein System der mo-

saisch-tanudischen Gesetzeslehre. Zur Erinnerung an den siebenhundert jährigen Todestag Maimuni's. Wien. 1905.

Schwarz Adolf: Das Verhältniss Maimuni's zu den Gaonen in Guttmanns Sammlung.

Simmons: Letter of consolation. London. 1890.

Simmons: Maimonides and Islam. London. 1890.

Sorley W. R: Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza in Mind. V.

Société D'Études Historiques Juives D'Égypte. Le Caire : Cérémonie Commémorative du VIII^{me} Centenaire de la naissance de Maimonide. Le Caire. 1936.

Spiegler: Geschichte der Philosophie des Judenthums. Leipzig 1890.

Stein: Moses Maimuni. Haagen. 1840.

Stein L: Die Willensfreiheit bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Berlin. 1882.

Steinschneider Moritz: Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters. Berlin. 1843.

Steinschneider Moritz: Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt a. M. 1902.

Steinschneider Moritz: Die hebräischen Commentare zum Führer des Maimonides in Berliners Festschrift. Frankfurt a. M. 1903.

Steinschneider Moritz: Ermahnungsschreiben des Moses Maimonides an seinen Sohn Abraham. 1852.

Stockl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz. 864 - 66.

Simonsen D: Vier arabische Gutachten mit hebräischer Übersetzung versehen von B. Halper rev. von J. N. Simichovitz und eröffnet von D. Simonsen. Warschau. 1927.

Strauss Leo: Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. Berlin. 1935.

Talamo: L'Aristotelismo nella storia della philosophia. Napoli 873.

Templer B: Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Leipzig. 1895.

Tirschigel: Das Verhältniss von Glauben und Wissen der bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen. Breslau. 1877.

Townly J: The Reasons of the Laws of Moses. New York. 1827.

Überweg - Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. II. Berlin. 1886.

Vacant et Mangenot: Dictionnaire de theologie catholique. Dieux. col. 918. et col. 1224 - 1226. Paris 1909 - 1912.

Waxmann M: The Philosophy of Don Hasdai Crescas. New York. 1920.

Weil Isidore: Philosophie religieuse de Levi-Abraham. Paris. 1868.

Weil Michel. A: Le Judaisme, ses dogmes et sa morale. Paris. 1866 - 69.

Weiss Adolf: Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen. Leipzig. 1877.

Weisse S: Philo von Alexandrien und Moses. Halle. 1884.

Wolf L: Bibliotheca Hebraica. Hamburg. 1815 - 33.

Wolf M: Mose ben Maimuni "Maimonides". Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen. Leipzig. 1877.

Wolf et Boissy: Dissertations critiques pour servir à l'Histoire des juifs. Paris. 1775.

Wolfson H. Austryn: Crescas Critique of Aristotle (Harvard University) 1929.

Yellin David: Maimonides by David Yellin and his sons. Philadelphia. 1903.

Zeitlin Solomon: Maimonides. A Biography. New York. 1940.

Ziemlich B: Plan und Anlage des Mischne Thora. Leipzig. 1877.

Zabel Moritz. Anonymer arabischer Kommentar zu Führer der Unschlüssigen. 1910.

تصحيح

وقب في الكتاب أخطاء ننبه الفارئ إلى الآ

ص	س	خطأ	ص
٢	٩	١٩٣٨	١٩٠٨
٣	١٥	من لا مال	من لا مال
٣٦	١٠	ان مالك	الامام مالك
٦٥	١٥	العالم الالهى	العلم الالهى
٦٧	١٥	الاشاعة	لا اذ محامية
٦٩	١٤	يعلم	تعلم
٦٩	١٥	ولا علم الذى علم الأمور	تعلم الأمور الـ
٧٥	١٧	عالم يعلم ليس مثل عالم	عالم يعلم لدس
٧٥	٢٠	لا حمل عالمه محمولات	محمل عليه محمول
٧٥	١٥	ومما تلك الاسمية	أرقـ انك اد
٧٤	٨	موجود بالعقل	موجود بالفعل
٧٤	١١	ما ينى ماء	ما ينى ماء
٧٥	١٠	إد لا يخرى فى العقل خلافها	لأنه عادة محور
٨٠	٢١	سرمدى لا علمه	سرمدى لا علمه
٨٥	٣	ان أحد	أحدث
٨٥	٨	موصونات بصور نامة	موصوعات لص
٨٥	٩	والناية فى التوحيد	وهى ناية فاعده
١٠٠	١٠	العالم الطبيعى	العلم طسمى
١٠٠	١٩	لستظم حراؤه	ليعظم حراؤه
١٠٠	٧	يخلق له سىء	يخلق له شىء
١٠٠	١٧	شعوى العالم	شعوى نعم
١٠٠	٤	عانة حصية	عانة حسيه
١٢٠	٨	فيحافون الله الخ	حيثىء يحافون
١٤٣	١١	فى التشرع	فى التشرع